NUEVA SOCIEDAD 323

¿Dónde está la izquierda?

NUSO.ORG

NUEVA SOCIEDAD 323
AGOSTO 2026

PUNTO DE VISTA
Djamila Ribeiro
«Conócete a ti mismo». Una lectura de la machosfera desde el feminismo negro

TEMA CENTRAL
Horacio Tarcus
Imaginarios de redención social. Formación, auge y declive de una cultura militante

Evgeny Morozov
El socialismo después de la IA

Ricard Gomà
Alegato por un municipalismo transformador

Maristella Svampa
Izquierdas y ecologismo. Una relación cada vez más necesaria

Isabella Weber
Pensar una economía antifascista

Emilio Santiago Muiño
¿Abundancia o decrecimiento? Los caminos del ecosocialismo

CONVERSACIÓN
Pankaj Mishra | Mariano Schuster
El autoengaño de Occidente

ENSAYO
Daniela Rea
Escuchar, narrar, absorber el horror

¿Dónde está la izquierda?

NUEVA SOCIEDAD 323 | AGOSTO 2026

NUEVA SOCIEDAD es una revista latinoamericana dedicada al análisis de la realidad sociopolítica, económica y cultural de la región. Desde una perspectiva de izquierda abierta y plural, busca desde 1972 enriquecer el debate público y contribuir a la profundización de la democracia política y social.

La revista en papel se publica cada tres meses en Buenos Aires y se distribuye en todo el mundo y en especial en América Latina.

La edición digital publica regularmente artículos de análisis y opinión sobre la región y el mundo. Los contenidos de la revista en papel y de la edición digital están disponibles de forma gratuita en nuso.org.

DIRECTOR: Sebastian Sperling
JEFE DE REDACCIÓN: Pablo Stefanoni
EDITORES: Mariano Schuster, Ana Sofía Rodríguez Everaert
COORDINADORA DE PRODUCCIÓN: Silvina Cucchi
COMUNICACIÓN: Eugenia Corriés
ADMINISTRACIÓN: Clementina Caverzaghi Claas, Néstor Sassone

NUEVA SOCIEDAD Nº 323
DISEÑO EDITORIAL: Gaspar Iwaniura Lorge
DIAGRAMACIÓN: Fabiana Di Matteo
ILUSTRACIONES: Dani Scharf
CORRECCIÓN: Germán Conde, Vera Giaconi
TRADUCCIÓN DE LOS SUMARIOS: Ingrid Reca

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran NUEVA SOCIEDAD son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente
el pensamiento de la revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de
que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD - ISSN 0251-3552

OFICINAS: Marcelo T. de Alvear 883, 4o piso,
C1058AAK, Buenos Aires, Argentina
TELÉFONO: (5411) 4312-1732
CORREO ELECTRÓNICO: produccion@nuso.org
DISTRIBUCIÓN Y VENTAS: distribucion@nuso.org
SITIO WEB: nuso.org

NUEVA SOCIEDAD es un proyecto de la Friedrich Ebert Stiftung

Sumario

NUEVA SOCIEDAD 323 | AGOSTO 2026

ESTE NÚMERO

PUNTO DE VISTA

5094 **Djamila Ribeiro**
«Conócete a ti mismo».
Una lectura de la machosfera desde el feminismo negro

TEMA CENTRAL

5095 **Horacio Tarcus**
Imaginarios de redención social.
Formación, auge y declive de una cultura militante

5096 **Evgeny Morozov**
El socialismo después de la IA

5097 **Ricard Gomà**
Alegato por un municipalismo transformador

5098 **Maristella Svampa**
Izquierdas y ecologismo.
Una relación cada vez más necesaria

5099 **Isabella Weber**
Pensar una economía antifascista

5100 **Emilio Santiago Muiño**
¿Abundancia o decrecimiento?
Los caminos del ecosocialismo

CONVERSACIÓN

5101 **Mariano Schuster**

El autoengaño de Occidente. Entrevista a Pankaj Mishra

ENSAYO

5102 **Daniela Rea**
Escuchar, narrar, absorber el horror

SUMMARIES

Este número

NUEVA SOCIEDAD

Izquierda punto Lero

tabula rasa

1. Giancarlo Bosetti (comp.): *Izquierda punto Cero*, Barcelona, Paidós, 1996.
2. Enzo Traverso: *Revolución. Una historia intelectual*, Buenos Aires, fce, 2022.

PUNTO DE VISTA

«Conócete a ti mismo»
Una lectura de la machosfera desde el feminismo negro

Djamila Ribeiro

La metáfora de la píldora roja de *MatriR*, apropiada por la machosfera y el pensamiento *redpill*, puede reinterpretarse desde el feminismo negro brasileño y la sabiduría del candomblé. El personaje Oráculo dialoga con la figura de la *mãe de santo*, mientras el concepto de *cyphermasculinismo* y el espejo de Oxum iluminan el resentimiento masculinista y el verdadero autoconocimiento.

Durante el último año, y tomando como eje los debates acerca de la machosfera y la ideología *redpill*, me he dedicado a desarrollar y profundizar un análisis filosófico de la película *Matrix*, de 1999. El filme, dirigido por las hermanas transgénero Lilly y Lana Wachowski, es uno de los grandes clásicos de la historia del cine y sigue siendo un puente que conecta distintos contextos y a distintas generaciones a la hora de analizar estructuras de opresión[1].

Tres fueron los aspectos principales que inspiraron mi análisis. En primer lugar, la invitación a reflexionar en torno de la película surgió cuando tomé conciencia de que la metáfora de la píldora roja –en una escena, Morfeo, líder de la resistencia, le da a Neo a elegir entre una píldora azul, capaz de devolverlo a un estado de ilusión confortable, y una roja, que lo despertará a la realidad– había sido incorporada por movimientos de la machosfera para reproducir comportamientos y planteos misóginos.

En vista del debate público y la responsabilidad que tenemos hacia niñas y mujeres, poco a poco esa «invitación» se fue convirtiendo en un llamado. Era necesario afrontar el debate, aun a riesgo de recibir ataques en mis perfiles y publicaciones en redes sociales. Me parecía fundamental disputar la conciencia crítica de la juventud brasileña respecto de la apropiación distorsionada de la metáfora utilizada en una película que es

todo un fenómeno de la cultura popular; uno de los filmes con más espectadores en todo el mundo, y en particular en Brasil.

En cierto modo, este camino se cruzó con otro muy importante en mi trayecto. El segundo aspecto que me llevó a desarrollar este trabajo reciente fue el interés de mi hija Thulane, de 21 años, por el universo de la machosfera en línea. Desde su adolescencia, Thulane viene siguiendo de cerca estas cuestiones y suele plantearme prácticamente a diario sus preocupaciones acerca de la violencia virtual y real sobre niñas y mujeres.

De no haber sido por ella, me habría perdido en el debate. Cada familia tiene su contexto, evidentemente, y en el mío los almuerzos de lunes a viernes estaban salpicados de términos como «incel», «redpill», «bluepill», «chad», «stacy», etc.[2]. Al comienzo de estas conversaciones, el glosario que Thulane traía en la punta de la lengua –un glosario que viene siendo relevado desde hace más de una década por investigadoras como Debbie Ging[3]– constituía para mí un código extraño. Hoy ya no es así. Mi hija ha sido una investigadora de la primera hora en mis trabajos. De todos modos, no soy una especialista en la machosfera, un área cuya investigación empírica se viene desarrollando con excelencia en el mundo académico internacional, entre otros por la ya mencionada Ging, una pionera, y otras estudiosas que voy conociendo a través de las redes sociales, como la australiana Stephanie Wescott, por ejemplo, que ha elaborado un estudio muy relevante sobre la machosfera y las escuelas, o como el sociólogo Michael Flood, una referencia en los estudios sobre la masculinidad digital[4].

Aunque no está en el centro de mi trabajo, el estudio de la machosfera es el punto de partida para la reflexión filosófica sobre la metáfora de la píldora roja, en la medida en que grupos en línea masculinistas, al definirse como *redpill*, abrieron el campo para la interpretación de la obra cinematográfica. En Brasil, las manifestaciones organizadas del movimiento masculinista –grupos que, bajo el pretexto de defender los derechos de los hombres, articulan un discurso sistemático de odio y violencia contra las

mujeres– pueden rastrearse al menos desde finales de la década de 2000. Su caldo de cultivo se dio en las comunidades de la extinta Orkut, una red social que llegó a ser sumamente popular en el país; allí, estos colectivos encontraron un terreno fértil para difundir la misoginia racista en forma anónima y a gran escala. En aquel marco, la figura de la feminista argentina naturalizada brasileña Lola Aronovich emergió como una de las pioneras en el activismo y en el estudio de lo que más tarde sería conocido como la machosfera brasileña.

Aronovich, que es profesora en la Universidad Federal de Ceará, en el nordeste de Brasil, hizo punta al lanzar en 2008 su blog *Escreva Lola escreva* [Escriba, Lola, escriba], que se convirtió, desde entonces, en un espacio de referencia del feminismo brasileño. Por la trascendencia de su trabajo, hacia 2011 Aronovich pasó a estar en la mira de los grupos masculinistas. En un relato conmovedor escrito en 2018 para el sitio *The Intercept Brasil*, narra esos años de persecuciones brutales por parte de un grupo liderado por dos hombres que le hacían llegar intimidaciones a diario y promovían campañas con amenazas de muerte[5]. Durante ese periodo, la activista hizo más de una decena de denuncias a la policía, pero esta demoró mucho en intervenir y dio muestras de una rotunda inexperiencia para actuar en este terreno.

Al usar la expresión «mascus» para denominar a sus agresores, Aronovich acuñó un término que acabaría adquiriendo un matiz peyorativo en el imaginario de estos grupos, al tiempo que reveló la faceta más violenta y organizada de este movimiento. En 2018, uno de los líderes de la red de odio y persecución contra la activista y académica fue condenado a 41 años y seis meses de prisión por una serie de delitos cometidos en internet, que incluía asociación delictiva, racismo, terrorismo y divulgación de material de abuso sexual infanto-juvenil. El caso inspiró una respuesta institucional y ese mismo año se sancionó la ley 13.642/2018, conocida como «Ley Lola», que atribuye a la Policía Federal competencia para investigar delitos de misoginia en internet, lo que ofrece un marco legal que refuerza el combate

contra la violencia de género en el ámbito digital. Fue la primera vez que la palabra «misoginia» se aplicó en la legislación brasileña. Pero la urgencia de ese debate no es cosa del pasado. Las investigaciones registran un aumento de ataques en escuelas desde 2017, muchos de ellos cometidos por jóvenes con participación activa en foros de la machosfera. La respuesta institucional que se inició con la Ley Lola sigue en construcción: desde la decisión del Supremo Tribunal Federal sobre la responsabilidad de las plataformas digitales, en 2025, hasta el Estatuto Digital de Crianza y Adolescencia [ECA Digital], orientado a la protección de niños y adolescentes en el ámbito virtual. Pero la ley no puede disputar los imaginarios: es en el terreno de la cultura donde sigue operando la metáfora de la píldora roja.

Una vez que nos adentramos en el terreno de la machosfera y las comunidades *redpill*, volvimos a ver *Matrix* y encontramos una referencia fundamental para el pensamiento filosófico brasileño. El tercer aspecto que me inspiró en este trabajo fue la tradición de reflexiones filosóficas sobre el filme en cuestión a partir de los planteos de Marilena Chauí, profesora emérita del Departamento de Filosofía de la Universidad de San Pablo y pionera en los estudios brasileños de este campo[6].

Tras el estreno de la película, Chauí desplegó a partir de la primera década de los 2000 un extenso camino de reflexión en torno de sus diálogos y escenas. Entre sus aportes al debate, está el paralelo trazado entre Neo, protagonista de la película, y el mito de la caverna de Platón. Chauí, que escribió algunas obras fundamentales de introducción a la filosofía para un público no académico, dedicó asimismo una serie de artículos a elementos como la frase con que se topa el protagonista tras su encuentro con Oráculo (la única mujer negra de *Matrix*): «Conócete a ti mismo».

Así es como, en diálogo con los estudios sobre la machosfera y las ideas de esta filósofa brasileña, desarrollé una guía pedagógica y un curso en línea para escuelas y asociaciones educativas de todo el país[7]. El curso, titulado «Pensamento *redpill*», aportó elementos novedosos para las reflexiones en

ambos campos, al visibilizar al personaje Cypher, uno de los programadores de la resistencia, y relacionar el arquetipo que encarna con las comunidades masculinistas, lo que resultó en la proposición de un concepto de mi autoría: *cyphermasculinismo*. Cypher, vale recordar, es el tripulante de la nave que traiciona a la resistencia. Habiendo tomado la píldora roja años atrás, se arrepiente de su despertar: prefiere la ilusión agradable de la Matrix a la dureza de lo real y negocia con las máquinas su reinserción en el sistema –«La ignorancia es una bendición», dice en un pasaje, mientras saborea un bife que sabe que no existe–. Pero su arquetipo incluye algo más: Cypher cultiva un resentimiento corrosivo hacia Morfeo, a quien acusa de haberlo engañado, al tiempo que alimenta una pasión por Trinity no correspondida, cargada de reclamos, como si ella le debiera atención. El resentimiento contra quien lo «despertó», la sensación de que el mundo lo defraudó y la transformación del rechazo afectivo en rencor: ese es el material del que están hechas las comunidades masculinistas, que se consideran a sí mismas *redpilled* y sin embargo habitan, como Cypher, en la fantasía que eligieron. Esa es la lectura que propone el concepto de *cyphermasculinismo*.

En este texto, vamos a introducir algunas reflexiones en torno del arquetipo de Oráculo, partiendo del enfoque del feminismo negro brasileño.

Es necesario un breve contexto histórico. Brasil es el país americano que más africanos esclavizados recibió: las cifras varían según la fuente, pero se estima que cerca de cinco millones desembarcaron en sus puertos entre los siglos XVI y XIX, lo que representa más de un tercio de toda la trata transatlántica[8]. La mayoría de las personas traficadas eran nativas de África occidental, en especial de las regiones de Costa de la Mina (en las actuales Nigeria, Togo y Benín), y con un intenso flujo perteneciente a las culturas yoruba (nagós), jeje o bantú.

La región de Bahía fue uno de los principales destinos de los barcos y el epicentro de mayor concentración de africanos occidentales en Brasil. En ese ambiente de profunda violencia colonial y resistencia se estructuró el

candomblé, ya en el siglo XIX, como una religión de matriz africana, aunque de identidad brasileña. En el candomblé nagó se rinde culto a los *orixás*, divinidades que representan fenómenos de la naturaleza, la fauna y la flora. A los *orixás* masculinos (Exu, Ogum, Oxóssi, etc.) se los conoce como *oborós*, mientras que a las *orixás* femeninas (Iemanjá, Oxum, Iansã, entre otras) se las llama *iyabás*. Cada figura posee una identidad arquetípica y ocupa un lugar propio en la consulta adivinatoria.

Se trata de una religión que fue construyéndose primordialmente con las manos y las palabras de las *iyalorixás* bahianas –las *mães de santo* o madres-guías–, luego sucedidas por otras *iyalorixás*, que siguen siendo las guardianas de ese saber ancestral y las líderes de sus comunidades. En el candomblé, los lugares donde se rinde culto a los *orixás* se conocen como *terreiros*. Desde su formación, las mujeres negras tienen a su cargo la preparación de las comidas sagradas, la transmisión de pasajes en las vidas de los *orixás* (los llamados *itans*) y la atención de las personas afligidas y necesitadas dentro de lo que se conoce como *jogo de búzios* (tirada de caracolas). Son las que cuidan el *axé*, la fuerza vital que habita en nosotros, y actúan como autoridad espiritual y política que desafía la lógica patriarcal y racista de la sociedad esclavista. A lo largo de la historia de Brasil, estas mujeres fueron perseguidas y criminalizadas, y hasta hoy enfrentan la intolerancia religiosa que amenaza sus espacios de convivencia y devoción. Pese a todo, han logrado resistir y transformaron el *terreiro* en un espacio de producción de conocimiento, cuidados y reconstitución de las familias negras a las que la esclavitud intentó despedazar.

En la historia del candomblé brasileño, las *iyalorixás* dejaron grabados sus nombres. A modo de ejemplo, podemos citar a Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Nitinha de Oxum, Mãe Ana de Ogum, todas ellas ancestralizadas en el Orum (plano espiritual), así como a mujeres negras que siguen produciendo saberes y cuidando a sus comunidades en el Aiyê (plano terrenal), como Mãe Neuza de Xangô, Mãe Luizinha de Nanã, Mãe Márcia de Obaluaiyê

(que es mi oráculo y *mãe de santo*)[9], entre muchas otras. Felizmente, pese al colonialismo que siempre persiguió al «pueblo del santo», existen miles de madres y padres de santo en Brasil, así como *ogãs* y *ekedys*, *ebomis* e *iyaôs*[10] que llevan adelante el candomblé.

De este modo, para una persona familiarizada con el candomblé, la vinculación entre el personaje Oráculo y la *mãe de santo* es intuitiva. En la película, Neo encuentra a su oráculo en la cocina, horneando galletas, y le hace una consulta. A partir de la sabiduría de las *iyabás*, podemos hacer una serie de asociaciones tanto con el filme como con los estudios de la machosfera, porque el candomblé, además de una religión, es también una cosmogonía, una forma de ver la vida.

Por ejemplo, «Conócete a ti mismo». La frase que Chauí traslada al debate filosófico resuena de manera peculiar en los *itans* (pasajes de vida) de Oxum, divinidad soberana en ríos y cascadas. Esa *orixá*, negra como la noche, carga siempre un espejo, conocido como *abebê*. A lo largo de los años, intelectuales blancos y europeos que se dedicaron a estudiar a Oxum vincularon constantemente el espejo con la vanidad, reduciendo a su portadora y a sus hijas a una preocupación por la belleza, por el maquillaje, casi como sinónimo de futilidad[11].

Esa, sin embargo, es la perspectiva de la Matrix. Es, por lo general, una visión turbia que apunta a ligar a Oxum con el mito griego de Narciso. Como afirma la feminista negra Carla Akotirene, «tratar a Oxum como una sirena de agua dulce, narcisista, una suerte de Venus, por ende europea, forma parte de las cosmovisiones etnocentristas que no reflejan la centralidad del pensamiento cosmosentido de los cinco caracoles abiertos, los *orikis* y la espiritualidad del pueblo yoruba»[12]. La pensadora rescata los festejos dedicados a Oxum en África, en un texto en diálogo con la feminista nigeriana Oyèronké Oyèwúmi.

A diferencia de Narciso, Oxum no está confinada al reflejo de su imagen. Ella cuida de sus hijos, pero antes limpia sus propias joyas. Es dueña

de sí y se cuida en primer lugar. En su mano el espejo es, en sí, un objeto que usa para verse y arreglarse. Pero con él, además, Oxum engaña a quienes la persiguen, fingiendo que se está acicalando, cuando en realidad observa todo con un ojo en la nuca. Por eso, como nos enseña la sabiduría de los pueblos del *terreiro*, en las manos de Oxum el espejo es también un arma. Un arma que ella usa para cegar a los enemigos, apuntándolo al sol. Además de cegarlos, esta *iyabá*, que es una gran hechicera, puede provocar con el espejo intensas quemaduras. Es capaz, si así lo quiere, de desatar con él un gran incendio.

Desde la perspectiva de la resistencia –de Zion, podemos decir–, es muy interesante el abordaje que propone la feminista negra lesbiana Tatiana Nascimento en «Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos» [Literacidad y traducción en el espejo de Oxum: teoría lésbica negra sobre el auto/re/conocimiento][13]:

> Oxum, la *orixá* que reina en las aguas dulces corrientes (ríos, cascadas, fuentes...), lleva consigo un espejo, el *abebê*. Por eso es que muchas veces se la ha considerado un ser vanidoso. Separándome de esa lectura tradicional, en la que el espejo es asociado a la vanidad y la belleza física, propongo entenderlo como fuente de autoconocimiento y reconocimiento, en donde una se mira para comprenderse mejor.

Nascimento indaga el espejo de Oxum a partir de un *itán* que hace referencia a un vínculo lésbico entre esta *orixá* y la *orixá* Iansã, que reina sobre los vientos y las tempestades[14]. La posibilidad de que encendamos una vela en honor de una *iyabá* que se acuesta con otra es una de las tantas características de vanguardia en el candomblé brasileño, el cual, junto con el umbanda (religión afrobrasileña que articula el candomblé, el catolicismo y el espiritismo, formando una identidad propia), representa a 1% de la población del país según el último censo nacional, lo que significa que sus adeptos son más de dos millones de personas.

En *Matrix*, cuando Neo se encuentra con Oráculo hay un detalle que suele pasar desapercibido: sobre la puerta de la cocina, una placa de madera lleva la inscripción latina *Temet Nosce*. Y es la misma Oráculo la que traduce la inscripción para el visitante desorientado: «Conócete a ti mismo». La máxima del templo de Delfos, que atravesó a Sócrates y a la larga tradición filosófica occidental hasta llegar a Chauí, está literalmente colgada en la cocina de una mujer negra que hornea galletas. Neo busca una respuesta sobre su destino: quiere saber si él es o no es el Elegido. La *mãe de santo*, sin embargo, no va a darle de inmediato una verdad...

Lo que hace es devolverlo a sí mismo y provocarle la conciencia. Apunta hacia él, en nuestra asociación, el espejo de Oxum, que no es un instrumento de contemplación narcisista sino una tecnología para hallarse. Busca comprender sus contradicciones, sus límites, sus potencias y responsabilidades. Ella lo asiste en su camino de interpretación del mundo, pero es Neo quien debe recorrerlo. Conocerse es, en ese sentido, un acto de reconocimiento de sí.

Volvamos, entonces, a la machosfera. Ella también ofrece un espejo a los jóvenes que recluta: uno que les devuelve la imagen del agravio, de la víctima de un mundo supuestamente dominado por mujeres y feministas que incluso priva a muchos jóvenes de entablar relaciones con mujeres. Es el espejo de Narciso, que confina y ahoga. El *abebê* de Oxum opera al revés: invita a mirarse para conocerse, no para compadecerse; para asumir responsabilidades, no para fabricar enemigos. La disputa por la metáfora de la píldora roja es, en el fondo, una disputa entre estos dos espejos. Y quizás la mayor ironía sea que los autoproclamados «despiertos» de la machosfera citen una película dirigida por dos mujeres trans, cuya figura de mayor sabiduría es una mujer negra que recibe en su cocina, ese territorio que la casa-grande destinó a las mujeres negras y que ellas, como las *iyalorixás* en sus *terreiros*, transformaron en lugar de poder. Quien de verdad quiera salir de la Matrix tendrá que aprender, como Neo, a escuchar.

Desde esta perspectiva, el auténtico «despertar» no es la adhesión a una teoría conspiratoria misógina, sino un trabajo cotidiano de autocuidado y responsabilidad frente a lo colectivo: el mismo trabajo que las *mães de santo* llevan siglos enseñando en los *terreiros*. Al disputar el sentido de la metáfora, el feminismo negro brasileño devuelve al centro de la escena no a un héroe solitario, sino a una genealogía de mujeres que, como Oráculo, utilizan su saber para desorientar a los opresores y guiar a aquel que busca encontrarse.

Djamila Ribeiro: periodista y filósofa brasileña. Integra el Programa Dr. Martin Luther King Jr. para profesores invitados en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT). Es autora, entre otros libros, de *Quem tem medo do feminismo negro?* (San Pablo, Companhia das Letras, 2018).
Nota: traducción del portugués de Cristian De Nápoli.
Palabras claves: feminismo negro, incel, machosfera, *redpill*.

MatriR

The MatriR
BBC *Mundo*
involuntary celibate

Men and Masculinities o

Gender and Education o *Engaging Men and Boys in Violence Prevention*

The Intercept Brasil

Iniciação à filosofia
Guia pedagógico do curso pensamento redpill

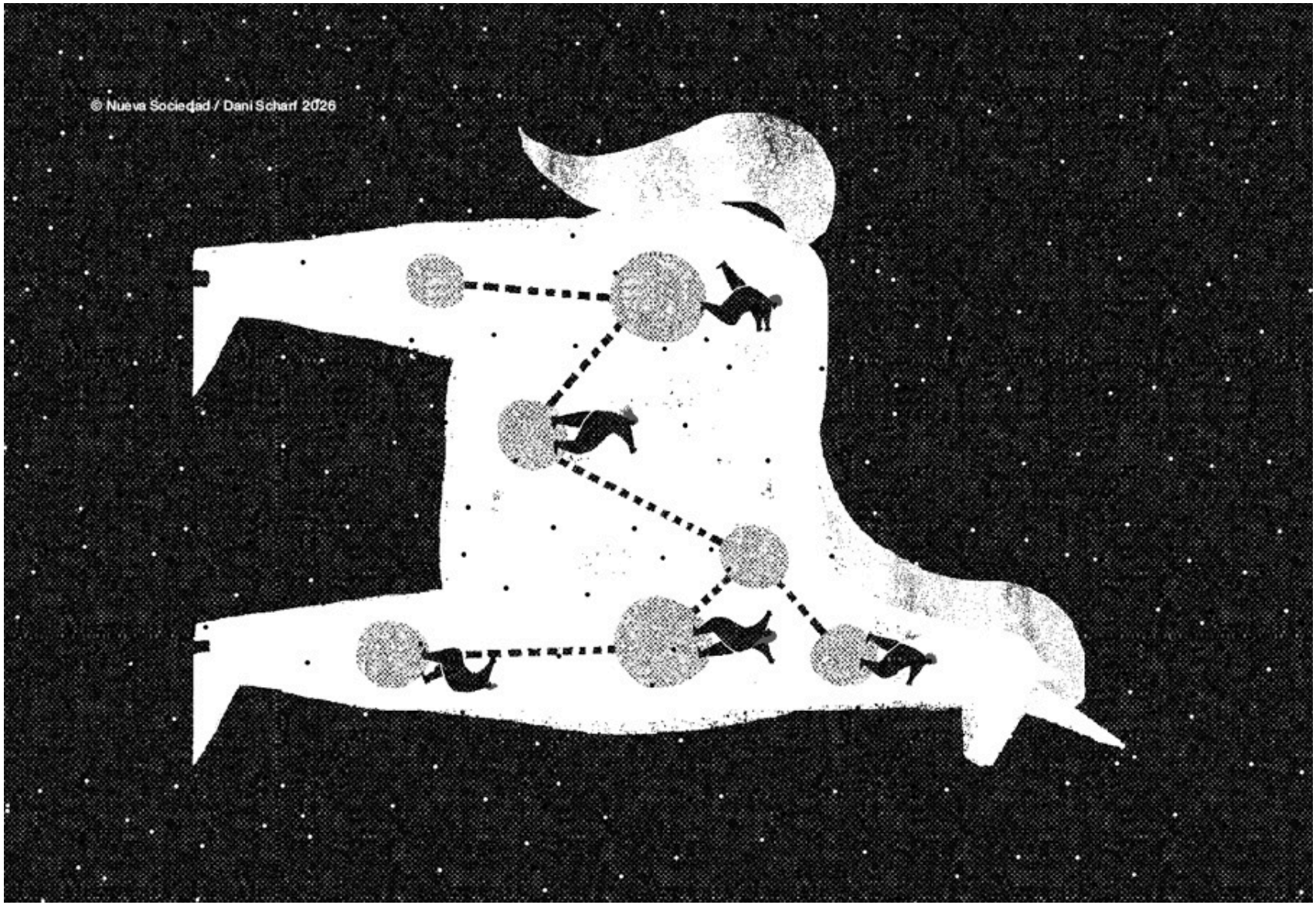
mãe *iyaloriRá*
oriRá *pai*

terreiros

OriRás: deuses lorubas na África e no Novo Mundo

Revista CartaCapital

arquetipal


© Nueva Sociedad / Dani Scharf 2026

TEMA CENTRAL

¿Dónde está la izquierda?

Horacio Tarcus | Evgeny Morozov
Ricard Gomà | Maristella Svampa | Isabella Weber
Emilio Santiago Muiño

TEMA CENTRAL

Imaginarios de redención social

Formación, auge y declive de una cultura militante

Horacio Tarcus

dd

Desde que Pierre Leroux acuñó en 1833 el término «socialismo», Pierre-Joseph Proudhon estableció en 1840 la palabra «anarquismo» y Étienne Cabet introdujo ese mismo año «comunismo» en el vocabulario político moderno, estas nuevas nociones y otras asociadas a ellas recorrieron vertiginosamente la prensa de su tiempo. Animaron desde entonces vivas discusiones y sirvieron de programa a pequeños grupos semiclandestinos de artesanos y profesores desclasados, primero en Europa y enseguida en otros rincones del planeta. ¿Cómo llegaron esas ideas de avanzada, minoritarias en las décadas de 1830 y 1840, a transformarse en las grandes ideologías obreras que en las primeras décadas del siglo XX profesaban millones de trabajadores alrededor del mundo?

Los fundadores de estas doctrinas libraron previamente una batalla de ideas colosal contra las ideas dominantes de su tiempo, pero su acción se proyectó mucho más allá de las meras ideas. Crearon medios de difusión modernos, plasmaron en imágenes poderosas y atractivas el mundo con el que soñaban, forjaron símbolos duraderos, conquistaron el centro de sus ciudades para levantar tribunas, marcharon por sus calles para hacer oír sus reclamos, vocearon nuevas consignas y cantaron a coro, instituyeron rituales

y ceremonias. Mientras las doctrinas sociales se expandían por el globo, los viejos doctrinarios de pluma y papel se desdoblaron en múltiples funciones: fueron no solo escritores sino también oradores, tipógrafos, periodistas, impresores, editores, traductores, publicistas, artistas gráficos, músicos, vendedores callejeros y libreros. Su radio de acción excedió las fronteras de sus naciones, ya que fueron también migrantes cosmopolitas, emisarios entusiastas de la nueva fe, refugiados, polizones, exiliados políticos, agentes revolucionarios de falsos pasaportes y delegados a congresos obreros celebrados en países remotos. Esa cultura obrera anarquista, socialista y comunista produjo, pues, nuevas subjetividades militantes: el hombre y la mujer de izquierda, un modelo de vida que desafiaba las costumbres y las rutinas de su tiempo.

Hoy, cuando esos simbolismos, esas ceremonias y esas prácticas han perdido a los ojos de las grandes masas populares el magnetismo y la fascinación de antaño, vale la pena ensayar una recapitulación histórica de largo plazo de aquella cultura obrera militante. No pondremos el foco en la dimensión programática de esas grandes ideologías obreristas ni tampoco en sus diferencias y sus querellas, que desde luego no han sido menores. Lo que nos interesa aquí son los modos en que esas ideologías se fueron encarnando históricamente y los medios de los que se valieron, hasta llegar a constituir una cultura política militante a escala global.

Esos movimientos fueron capaces de recuperar y actualizar formas de comunicación muy anteriores a ellos y de crear modalidades totalmente novedosas, y se generó así una cultura militante que se mantuvo viva durante un siglo y medio, caracterizada por la práctica de la huelga fabril y la huelga general, los mítines y las manifestaciones callejeras, donde se voceaba la prensa combativa, flameaban las banderas rojas, se alzaban los puños y se entonaba el cancionero revolucionario. De todo este conjunto de modalidades de la cultura militante, nos detendremos en cuatro: la gestación de la prensa obrera, la gráfica política de izquierdas, la «invención» de la

bandera roja y el rol del canto colectivo.

Los im3resos: la dimensión letrada de la cultura os rera

Cuando estudiamos la prensa obrera de la segunda mitad del siglo XIX y la de comienzos del siglo XX, no deja de sorprendernos la capacidad del anarquismo y del socialismo (y luego del comunismo) de gestar, con escasos recursos económicos, medios de comunicación de masas a la vanguardia de su tiempo, capaces de competir en el mercado periodístico con la «prensa burguesa» de carácter comercial y profesional. Como señaló agudamente Régis Debray, el socialismo se gestó en el siglo XIX en el seno de la imprenta, y no es casual que su declive actual coincida con el eclipse del periodismo impreso, el de papel y tinta.

El autor francés nos recordaba hace pocos años que buena parte de los líderes obreros de ese periodo clásico eran tipógrafos: Pierre Leroux, el «inventor» del socialismo, Proudhon, el «padre» del anarquismo, así como Pablo Iglesias y José Mesa, los fundadores del socialismo español. Podríamos añadir a William Morris, el precursor del socialismo británico, que entre otros oficios fue impresor y creador de tipografías. El heraldo del periodismo obrero y socialista en México, Juan de Mata Rivera, era impresor. El fundador del socialismo y luego del comunismo en Chile, Luis Emilio Recabarren, era tipógrafo. Astrojildo Pereira, el anarcosindicalista que luego fundaría el Partido Comunista de Brasil, había sido linotipista y tipógrafo en su juventud. Alfredo López, el primer secretario de la Federación Obrera de La Habana, era un tipógrafo anarquista. No se trata de una suma de coincidencias. Como señaló agudamente Debray, el socialismo llegó al mundo con la palabra «imprenta» escrita en la frente[1].

Buena parte de los líderes obreristas de fines del siglo XIX y comienzos del XX, ya fueran anarquistas, socialistas o sindicalistas, fueron también notables periodistas y editorialistas. La prensa obrera debía competir en el

mercado de los impresos con la prensa profesional de la burguesía, de modo que órganos como *Der Volksstaat* (Leipzig) de Wilhelm Liebknecht, antecedente de *Vorwärts* (Berlín), *El Socialista* (Madrid) de Pablo Iglesias, *Les Temps nouveaux* (París) de Jean Grave, *El Socialista* (México) de Juan de Mata Rivera, *Iskra* (Leipzig) de Lenin y Gueorgui Plejánov en el exilio, *L'Humanité* (París) de Jean Jaurès, *La Vanguardia* (Buenos Aires) de Juan B. Justo, *Tierra y Libertad* (Madrid-Barcelona) de Federico Urales o *L'Unità* (Roma) de Antonio Gramsci, por citar algunas de las empresas más duraderas, se empeñaron en reunir suscriptores, promover la venta en la calle, en los mítines y en las manifestaciones, en atraer a las mejores plumas de su tiempo, en incorporar innovaciones visuales según avanzaban las artes gráficas.

La prensa obrera no solo daba cuenta de los acontecimientos nacionales desde una perspectiva de clase, sino que informaba sobre la situación del movimiento obrero en los más diversos rincones del globo. Alternaba los artículos doctrinarios con informaciones útiles para obreros que buscaban trabajo, anunciaba mítines y manifestaciones, invitaciones a veladas sociales dominicales donde la palabra de un orador era acompañada de la representación de un «cuadro filodramático» interpretado por actores vocacionales y una orquesta que entonaba «Hijos del Pueblo» o «La Internacional», para dejar lugar, finalmente, al baile popular.

La prensa obrera apuntaba a la creación de una comunidad de lectores activos, invitados además a enviar cartas y a colaborar en la propaganda, la distribución y la venta mano en mano. Cuando la prensa era clandestina, los riesgos que asumían los colaboradores eran mayores. Los más activos en estas tareas terminarían por convertirse en militantes partidarios, a punto tal que Lenin llegó a sostener que la vida misma del partido se estructuraba en torno de la redacción y la distribución de la prensa: «el periódico –escribió en los primeros años de *Iskra*– es un organizador colectivo»[2].

No hay grupo anarquista sin prensa, ni Partido Socialista o Comunista

sin periódico. De modo que el anhelo de todos los iniciadores de un nuevo movimiento era la adquisición de la maquinaria necesaria para imprimir de modo autónomo, sin depender de las imprentas comerciales. Bastaban una antigua máquina Minerva, un tipógrafo y un asistente munidos de tinta, papel y un juego de tipos móviles para que aconteciera el milagro de transmutar ideas en un papel impreso. De esta imprenta básica, en un principio mecánica, no solo saldría el clásico periódico, sino toda una serie de impresos –el panfleto, el semanario político, la revista mensual, el almanaque anual, el folleto y el libro– que constituyen un verdadero «sistema de prensa».

Desde luego, los tipógrafos eran en el siglo XIX una elite letrada surgida de ese artesanado en vías de transformarse en clase obrera moderna. Su doble condición de obreros manuales y de letrados los colocaba en un lugar singular: obligados por su propio trabajo a leer diariamente lo último que iba a publicarse en un diario o un libro, cumplieron a menudo en su clase un rol de vanguardia, al mismo tiempo que podían mantener un diálogo horizontal con las elites letradas de la burguesía. Las grandes masas provenientes del campo y en vías de proletarización eran analfabetas o semianalfabetas, pero la prensa obrera llegaba a ellas a través de la lectura colectiva que un obrero letrado ofrecía a menudo en una sede sindical, un local partidario o una Casa del Pueblo.

Pero incluso para aquellos alfabetizados, los libros eran a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX un producto oneroso. Para colmo, las librerías de los centros urbanos eran espacios concebidos para las elites, verdaderos santuarios laicos donde se practicaban rituales de sociabilidad ajenos al *habitus* del simple trabajador. Es así como las clases populares llegaron al libro a través de la prensa. Es que los diarios del siglo XIX ofrecían en cada entrega lo que se llamaba un «folletín», el tercio inferior de una hoja que se recortaba: al final de la serie esas hojas podían plegarse y encuadernarse de modo artesanal formando un libro. Con este sistema no solo se hicieron

populares autores como Honoré de Balzac, Victor Hugo, Fiodor Dostoievski, León Tolstoi, Robert Louis Stevenson, Emilio Salgari y Benito Pérez Galdós, sino que las familias de clase trabajadora comenzaron a atesorar su propia biblioteca. La prensa obrera acudió también al folletín, alternando obras doctrinarias con literatura social.

Asimismo, las corrientes políticas emergentes recurrieron a la fundación de bibliotecas populares en los barrios obreros al mismo tiempo que instalaban bibliotecas con préstamo a domicilio en los locales sindicales y partidarios, donde se ofrecían también sesiones de lectura a viva voz. Allí asistían los trabajadores que leían a contraturno de la jornada fabril, durante lo que Jacques Rancière llamó «la noche de los proletarios»[3]. Anarquistas y socialistas crearon sus propias editoriales, valiéndose en un principio del folleto como un medio más económico que el libro: era más breve y su sistema de abrochado evitaba los altos costos de encuadernación. A fines del siglo XIX, los folletos y los pequeños libros se ofrecían numerados, lo que invitaba a los trabajadores a coleccionarlos en serie. Los libros, cuya aparición anunciaba la prensa obrera, se ofrecían a la venta en mítines, manifestaciones y conferencias. Anarquistas y socialistas recuperaron también el antiguo método de venta ambulante que los europeos, al menos desde el siglo XVI, denominan *colportage*. Ya no se ofrecían biblias ni libros religiosos puerta a puerta, sino *La mujer* de August Bebel o la *Historia de la Revolución Francesa* de Jean Jaurès y otros clásicos del pensamiento social a pagar en sucesivas cuotas. Las editoriales comunistas todavía recurrían a los *colporteurs*, los vendedores a domicilio, a mediados del siglo XX.

Tanto la izquierda anarquista como la socialista difundieron las nuevas ideas recuperando antiguos formatos, como los almanaques populares, cuya tradición se remontaba al siglo XVII. En sus orígenes eran pequeños libros ilustrados que se publicaban en diciembre, en vísperas del nuevo año, y ofrecían a un público popular un calendario agrícola anual, que indicaba para cada semana la fase lunar correspondiente y para cada día el nombre de

los santos, seguido de una miscelánea de poemas, canciones, fragmentos de textos clásicos, pensamientos, narraciones, ensayos e informaciones sobre los acontecimientos políticos del año concluido. Los republicanos, los demócratas, los masones librepensadores, los socialistas y los anarquistas los adaptaron a sus propias doctrinas, trocando en el calendario el nombre de los santos por el de sus héroes y sus mártires, como Giordano Bruno, Voltaire, Robespierre, Louise Michel y Auguste Blanqui. Todavía en la década de 1930 los italianos publicaban el *Almanacco socialista* y el *Almanacco antifascista*, los comunistas franceses, el *Almanach ouvrier et paysan* y los socialistas argentinos, el *Almanaque del Trabajo*.

La gráfica de iz4uierdas

Los ilustradores de la prensa obrera, de las tapas de las revistas y de los libros, de la cartelería que convocaba a un mitin o una manifestación, fueron configurando, a lo largo de las décadas, una gráfica de izquierdas plenamente reconocible en las imágenes de las manos entrelazadas, los puños en alto, el obrero rompiendo sus cadenas, los trabajadores en marcha o las madonas proletarias.

Por ejemplo, desde el siglo XIX, gremios y centrales obreras apelaron en su gráfica –frontispicios de sus sedes, afiches, tapas de prensa, carnets de afiliación– a la antigua imagen del apretón de manos como símbolo de unión y fraternidad. Por su parte, el puño en alto llegó a la gráfica política a partir de las propias prácticas militantes. Aparece por primera vez en un óleo de Honoré Daumier (*El levantamiento*) que representa las movilizaciones populares de 1848 en Francia. De allí pasaría a las revistas de los *wobblies* (como se apodaba a los sindicalistas revolucionarios de Estados Unidos que se identificaban con la organización Industrial Workers of the World [Trabajadores Industriales del Mundo], IWW) y fue también uno de los emblemas de la Internacional Comunista. En 1936 se convirtió en el saludo

que intercambiaban los milicianos españoles durante la Guerra Civil y de allí pasó al movimiento estudiantil de 1968, al movimiento feminista (el símbolo de Venus encierra un puño cerrado) y al Black Power como puño negro.

Las sucesivas internacionales obreras fueron capaces de poner en circulación imágenes poderosas de emancipación humana. Sus artistas gráficos fueron adecuando los tópicos de la fraternidad obrera, las grandes manifestaciones, las jornadas de lucha y los levantamientos revolucionarios a los sucesivos estilos que dominaron la ilustración, desde el arte romántico, el simbolismo y el *art nouveau* hasta el *pop art*, pasando por el expresionismo, el constructivismo y el realismo socialista. En las primeras tapas de los periódicos y las revistas del 1º de Mayo predominan las alegorías del Trabajo, de la Aurora, de la Luz, las imágenes del cuerpo esforzado del trabajador en la fragua, reposando con el martillo en la mano o instruyéndose con un libro a la luz de una vela.

Por detrás, un fondo de las fábricas con altas chimeneas escupiendo un humo que invade el cielo de la ciudad oscura. Otro motivo infaltable: la madona proletaria, con el niño en brazos. Son también inevitables las campanas que llaman a rebato y despiertan de la modorra, las cadenas finalmente rotas gracias a la fuerza del obrero, los trabajadores y las trabajadoras marchando con sus estandartes hacia un destino venturoso habitualmente representado por una aurora, dejando atrás los restos del viejo mundo: una biblia, un código de leyes y un conjunto de armas, otros tantos símbolos del poder eclesiástico, jurídico y militar.

El inicio de la Primera Guerra Mundial sacó a las izquierdas de esas amables ensoñaciones *art déco* y *art nouveau* e impuso una gráfica antibélica. Tres años después, en aquel histórico Octubre de 1917, se produce el gran estremecimiento: estalla en Rusia la Revolución, que amenaza extenderse por Europa occidental, e incluso a China. La Aurora hacia la que marchaba el proletariado tenía ahora un nombre: se llamaba Unión Soviética. Dos

imágenes condensan esos años de esperanza mesiánica: el soldado del Ejército Rojo de Dimitri Moor, que interpela con su dedo índice al observador reclamando su participación activa en la guerra civil, y el obrero desnudo del húngaro Mihály Biro, coloreado con un rojo intenso, que se apresta a descargar el golpe fatal de su maza sobre el mundo burgués. Y, desde luego, aquel emblema poderoso que desde entonces y por más de un siglo recorrerá el mundo: la hoz y el martillo, símbolo de la unidad entre campesinos y obreros, diseñado en 1918 por el artista ruso Yevgueni Ivanovich Kamzolkin y aprobado en el V Congreso Panruso de los Soviets. En 1923 es incorporado a la bandera roja soviética, que recuperaba el símbolo por excelencia de las luchas obreras y socialistas.

La Internacional Comunista popularizó en 1919 desde la tapa de su revista oficial la imagen del obrero musculoso que rompía con una maza las cadenas que mantenían sojuzgado al planeta, dibujada por el artista ruso Boris Kustódiev.

En la gráfica de izquierda de las décadas de 1920 y 1930 se vuelve dominante el grabado, como si los contrastes en blanco y negro fueran más eficaces para representar un ciclo histórico signado por los grandes contrastes sociales: burgueses y proletarios, la ciudad y el campo, los barrios ricos y los barrios pobres, el comunismo y el nazismo. Los periódicos, las revistas y los carteles de todo el mundo reproducen al infinito los célebres dibujos de las elites adineradas y decadentes del alemán George Grosz, así como los grabados expresionistas de la alemana Käthe Kollwitz y el belga Frans Masereel, tal como aparecían, por ejemplo, en las tapas de *Monde*, la célebre revista fundada por Henri Barbusse.

Las representaciones miserabilistas del obrero ceden su lugar, en la estética del realismo socialista, a las imágenes colosales de los trabajadores en las grandes fábricas, de los soldados que resisten al invasor nazi, de los padres fundadores de la patria soviética: Lenin y Stalin.

La iconografía comunista más agresiva de principios de la década de

1930 se torna frentista después de 1935: el puño en alto en son de guerra de clases cede su lugar a las dos manos que se estrechan, la confraternidad obrera y popular de los Frentes Populares. En los años de la Guerra Civil española y en los de la Segunda Guerra Mundial se terminan de imponer los motivos antibelicistas y antifascistas. Los proletarios marchan encolumnados como soldados; las madres proletarias protegen a sus niños en brazos de los ataques aéreos; la Parca burguesa esconde su mueca horrenda detrás de la careta de la paz.

El estallido de la Revolución Cubana, en enero de 1959, marca el inicio de la Nueva Izquierda, así como de una nueva búsqueda gráfica. Esta revolución propiamente latinoamericana generará su propia gráfica, sobre todo a través de sus potentes carteles serigrafiados y de las fotografías de sus líderes barbados. Una imagen que recorrerá el mundo será la del fotogénico Ernesto «Che» Guevara. Su rostro con la boina y la estrella capturada por Alberto Korda se transforma en el ícono dominante de las décadas de 1960 y 1970, intervenido gráficamente de incontables modos a lo largo de los años. El argentino Roberto Jacoby, exponente del arte conceptual vinculado a las izquierdas, la replica con esta inscripción: «Un guerrillero no muere para que se lo cuelgue en la pared».

La estrella pasa a convertirse en el símbolo gráfico que da identidad a las nuevas organizaciones armadas en América Latina. La estrella roja es un signo antiquísimo, al que apelaron tanto la cultura cristiana (la estrella de Belén) como la musulmana. Los rusos la adoptaron tras la Revolución de Octubre de 1917 como símbolo de su bandera y de su escudo (y de allí pasó en la segunda posguerra a varias de las Repúblicas Populares). Los soldados del Ejército Rojo llevaron desde entonces la estrella roja como emblema en su gorro y en su casaca. Para la Internacional Comunista, las cinco puntas simbolizaban los cinco continentes donde debía librarse la revolución. Pero en la década de 1960, las estrellas rojas, a menudo envueltas en un círculo en los grafitis callejeros, serán retomadas por los diversos movimientos armados

latinoamericanos, desde el Ejército Revolucionario del Pueblo en Argentina hasta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional de México.

Buena parte de los tópicos gráficos de la movilización popular reinventados gráficamente por los jóvenes del Atelier Populaire de París al ritmo frenético de las jornadas de Mayo de 1968 ahora estaban en sintonía con el *pop art*. Los estudiantes de la Escuela de Bellas Artes habían logrado fusionar durante esas seis semanas lo culto con lo popular, una cultura de elite que provenía de EEUU con una práctica revolucionaria de masas.

Asimismo, los grafitis de Mayo significaban una vuelta de tuerca respecto de las antiguas «pintadas» políticas en los muros callejeros, a las que los estudiantes añadieron una dosis antes desconocida de humor político e imaginación poética de cuño situacionista. En las décadas de 1920 y 1930 los muralistas mexicanos habían llevado las artes plásticas a edificios gubernamentales y educativos, pero Banksy y otros artistas urbanos las llevaron lisa y llanamente a las calles. En la década de 1980, con el auge del aerosol, una nueva generación de artistas visuales, a menudo anónimos, inventó el arte callejero (*street art*), proponiendo a simples caminantes urbanos y pasajeros del metro sus mensajes sociales, políticos y ambientales sin necesidad de ingresar en un museo.

La «invención» de la sandera roja

A medida que las nuevas doctrinas se encarnaban en las calles, se gestaban de modo espontáneo nuevos símbolos y representaciones visuales. La emergencia de la bandera roja, acaso la insignia más distintiva de las izquierdas, es elocuente en ese sentido. El uso moderno de banderas rojas es muy anterior a su adopción por el comunismo: se remonta a los días de la Revolución Francesa.

Aunque conoció a lo largo de los siglos diversas significaciones, en el siglo XVIII había conquistado un sentido marcial, universalmente aceptado:

izar la bandera roja era el anuncio de un combate. Si bien se han identificado usos previos por parte de los trabajadores en lucha –la izaron en 1768 unos estibadores londinenses durante una huelga y reapareció en noviembre de 1816 en unos disturbios populares que tuvieron lugar en el antiguo parque de Spa Fields, en Londres–, su uso moderno por parte de las izquierdas tuvo origen en Francia.

En 1791, en el curso de la Revolución Francesa, el alcalde de París izó la bandera roja en señal de alarma cuando un grupo de ciudadanos se reunió para pedir la destitución del rey, recién apresado, y la Guardia Nacional abrió fuego sobre la multitud. Un periódico revolucionario, *La Mère Duchêne*, publicó entonces un artículo que llamaba a «volver el trapito rojo contra los que lo utilizaban». Como ha señalado Enzo Traverso, las masas populares se lo apropiaron desde entonces operando una suerte de «inversión simbólica»[4].

Es así como en París ondeó brevemente en la insurrección popular de 1832. Victor Hugo la pone en manos del padre Mabeuf, un personaje entrañable de *Los miserables* que cae fusilado desde la cima de la barricada. La bandera roja ondeó una vez más en el levantamiento popular de Lyon de 1834. Reaparece en la revolución de febrero de 1848 propuesta por los proletarios socialistas como insignia de la nueva República. En un célebre discurso, el flamante ministro Alphonse de Lamartine los recibió desde la escalera del Hôtel de Ville, el ayuntamiento parisino, pidiendo que arriaran aquella bandera de la guerra, «empapada en la sangre del pueblo», y volvieran a izar la gloriosa bandera tricolor. En las Jornadas de Junio de ese mismo año, cuando el proletariado parisino se movilizó por primera vez en forma independiente ante el inminente cierre de los Talleres Nacionales que daban trabajo a los desocupados, las banderas rojas ondearon desafiantes en las barricadas.

La Comuna de París de 1871 la asumió como bandera el 28 de marzo, apenas diez días después de su proclamación. Algunas secciones de la

Asociación Internacional de los Trabajadores, como la británica, la adoptaron como bandera del proletariado mundial y la Segunda Internacional, fundada en París en 1889, terminó de instituirla a escala global. Cuando el 1º de Mayo de 1890 se llevaron a cabo manifestaciones simultáneas por la jornada de ocho horas en ciudades tan distantes entre sí como París, Marsella, Lyon, Londres, Viena, Praga, Varsovia, Hamburgo, Roma, Turín, Barcelona, Madrid, Chicago, La Habana, México, Buenos Aires y Rosario, la bandera roja flameó en las tribunas obreras de todo el globo.

Con la Revolución Rusa de 1917 se transformó en la bandera de la URSS, ejemplo que siguieron las Repúblicas Populares de China, Vietnam y Corea del Norte. A pesar de esta apropiación, la socialdemocracia mantuvo la tradición de la bandera roja, pero en lugar de superponerle la hoz y el martillo comunistas, le añadió el emblema del puño y la rosa, creado por el diseñador Marc Bonnet en 1971. Como señaló el historiador francés Maurice Dommanget, pionero en estos estudios, escribir la historia de la bandera roja era hacer la historia del proletariado, del socialismo y del comunismo[5].

Los cancioneros revolucionarios

Si los símbolos visuales tuvieron un peso incuestionable en la formación de la cultura militante, otro tanto deberíamos decir de los himnos revolucionarios y las canciones políticas. Los oradores, los periodistas o los líderes políticos eran uno entre miles. Presuponían un auditorio que escucha o una comunidad de lectores. El canto coral, en cambio, es colectivo por definición. La afinación del cantante profesional se pierde dentro de la entonación de la muchedumbre. Tiene sus raíces en la liturgia católica y en la luterana, es el momento en que la voz del sacerdote deja lugar a la voz colectiva de la congregación, que interviene entonando melodías sencillas.

Los movimientos sociales del siglo XIX secularizaron toda una serie de rituales y ceremonias propias del mundo religioso, transformándolas en rituales cívicos[6]. Las procesiones devinieron marchas a pie por la ciudad, a través de las cuales el moderno proletariado irrumpía en la escena pública de numerosas ciudades de Europa y América enarbolando sus banderas rojas y entonando sus canciones de solidaridad humana a medida que desfilaba por las calles céntricas. Todas las crónicas de la celebración del día 1º de Mayo a partir de 1890 coinciden en señalar en las ciudades más diversas la presencia de bandas musicales que acompañaban el canto colectivo de los himnos proletarios[7].

El canto colectivo fue parte constitutiva del proceso de formación del movimiento obrero moderno, así como de las comunidades políticas revolucionarias. El movimiento obrero lo heredó a su vez de los movimientos republicanos nacionales del siglo XIX, en los que las sociedades corales y el canto colectivo ya habían jugado un rol significativo en la creación de las «comunidades imaginadas»[8]. Desde fines del siglo XIX, los himnos y las canciones políticas fueron momentos ineludibles durante la celebración de marchas y actos políticos, mítines y manifestaciones, funerales cívicos, congresos políticos y gremiales. La banda de música era infaltable en las veladas dominicales que tenían lugar en los locales obreros, donde los himnos y las canciones se alternaban con las piezas teatrales breves y las conferencias de los líderes sociales. Entre las canciones más apreciadas en los mítines y manifestaciones estaban «Marchando hacia la libertad» o «Marsellesa proletaria», el «Himno al proletariado» del alemán Johann Most y la «Marcha de los trabajadores» de William Morris[9].

Los cancioneros revolucionarios de los siglos XIX y XX se abren con «La Marsellesa», aunque a menudo se trate de versiones adaptadas como «marsellesas de los Trabajadores». En la versión del populista ruso Piotr Lavrov, el estribillo repetía: «¡Levántate, levántate, pueblo trabajador / Levántate contra el enemigo, hermano-hambre / Vamos, vamos /

Sembradora venganza del clamor popular». En América Latina aparecen versiones anarquistas, socialistas e incluso apristas de este himno proletario. Por ejemplo, en la ciudad chilena de Concepción se adaptó la letra en la «Marsellesa socialista», que repetía: «Socialistas a luchar / resueltos a vencer, / fervor, acción / hasta triunfar nuestra revolución». En 1936 el Partido Socialista chileno la adoptó como himno partidario en su III Congreso. Todavía se cantaba durante el gobierno de la Unidad Popular presidido por Salvador Allende.

Pero quizás la pieza más emblemática del cancionero revolucionario mundial sea «La Internacional», también posterior a la Comuna parisina pero relacionada intrínsecamente con ella. Su letra no es otra cosa que un poema escrito en la clandestinidad por el artesano diseñador de telas Eugène Pottier tras la represión de la Comuna de París, en la que había participado como miembro de la milicia popular conocida como Guardia Nacional. El poema «L'Internationale» fue publicado recién en 1887 dentro de su libro *Chants révolutionnaires*. Pottier, que murió ese mismo año, no podía sospechar siquiera la fama póstuma de su poema. Recién un año después, el obrero y músico aficionado de origen belga Pierre Degeyter, miembro de la Lira de los Trabajadores del Partido Obrero Francés, compuso la melodía que en pocos años convertiría «La Internacional» en el himno proletario por excelencia. La Internacional Socialista creada en 1889 la adoptó como su himno y a fines del siglo XIX se traducía a todos los idiomas del mundo. En el Congreso celebrado en Copenhague en 1910 fue ejecutada por 500 músicos y coristas. En 1919 la adoptó la Internacional Comunista y se convirtió en el himno nacional de la URSS, hasta que en 1943 Stalin decidió reemplazarlo por el Himno Nacional de la URSS, cuya letra encargó a Serguéi Mijalkov[10].

En las primeras décadas del siglo XX, la canción italiana «Bandiera rossa» [bandera roja], de autor anónimo y melodía de origen lombardo, alcanzó una enorme popularidad. Fue difundida por los socialistas, pero

desde comienzos de la década de 1920 se convirtió en una de las favoritas del cancionero comunista. Su alcance global solo sería superado por «Bella ciao», la canción anónima cantada por los partisanos italianos durante la Segunda Guerra Mundial. La Guerra Civil española (1936-1939) produjo a su turno su propio y potente cancionero, o si se quiere un doble cancionero: la cultura popular forjó nuevas canciones pero sobre todo adaptó a su tiempo y su espacio antiguas letras y melodías, como «¡Ay, Carmela!» y «Si me quieres escribir», que cantaron las tropas del Ejército español en tiempos de la invasión francesa de 1808.

El contexto de radicalización social y política de las décadas de 1960 y 1970 no solo generó sus propios cantautores, sino que también contribuyó a recuperar y reactivar los viejos cancioneros a escala global. Joan Baez cantaba en EEUU la «Balada de Sacco y Vanzetti» y el español Chicho Sánchez Ferlosio reinventaba el cancionero de la Guerra Civil con temas tan populares como «Gallo rojo, gallo negro», «Quinta Brigada» o «A la huelga». Violeta Parra, Rolando Alarcón, Víctor Jara y Quilapayún hacían resonar las canciones de la Guerra Civil española en el Chile de la Unidad Popular, como hicieron Los Olimareños y Daniel Viglietti en el Uruguay que veía nacer el Frente Amplio. Por su parte, Léo Ferré, Yves Montand, Georges Moustaki y Jean Ferrat vivificaban el cancionero revolucionario francés. Ya no son los tiempos de las liras proletarias ni de los coros obreros, sino de músicos profesionales. Sus canciones ya no se escuchan solo en las manifestaciones ni se difunden en los cancioneros populares impresos a pocos centavos, sino gracias a la industria discográfica y radiofónica.

Como sus precedentes religiosos, los coros políticos propiciaron un sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, cuyos versos interpelaban –según los casos– al pueblo, el proletariado, los productores, los desheredados, los parias de la tierra, los campesinos, los jóvenes o los combatientes en armas. Al mismo tiempo que denunciaban a un opresor (ya fuera la monarquía, el capitalismo, el fascismo o la dictadura) o un invasor

(el colonialismo), cohesionaban performativamente una comunidad en lucha.

El canto colectivo conllevaba una enorme ventaja sobre los impresos cuando la unidad era urgente: podía llegar de inmediato a una multitud no alfabetizada. Ayudaba a los combatientes a sobrellevar situaciones extremas, como el aislamiento, el hambre, la enfermedad o la muerte de sus camaradas. Pero no solo era indispensable en contextos de combate: las letras de himnos y canciones contenían un valor educativo, al expresar núcleos doctrinales en uno o dos versos sencillos, o condensando ideas complejas en una metáfora. Por ejemplo, toda la letra de «La Internacional» gira en torno de la noción de autoemancipación humana de los explotados: invita a depositar ilusiones no en terceros («ni Dios, ni César, ni tribuno»), sino en la propia acción autotransformadora («productores, salvémonos a nosotros mismos»).

Como buena parte de las composiciones populares, el cancionero revolucionario apeló al humor. No solo el canto coral sino también la risa compartida crearon comunidad cuando se trataba de apelar a la burla para desacralizar a autoridades ancestrales (como la monarquía, los terratenientes o la Iglesia) o ridiculizar al enemigo en combate. Y las canciones no dejaron de recurrir a la inversión carnavalesca entre ricos y pobres para socavar la autoridad de los terratenientes y alimentar la esperanza mesiánica: «Cuándo querrá el dios del cielo / que la tortilla se vuelva, / que los ricos coman pan / y los ricos mierda-mierda».

Ocaso y renovación

Aunque estamos hablando de una cultura militante todavía activa hace 50 años, la mayor parte de estos símbolos y rituales aparecen a los ojos de los jóvenes de nuestro presente como rémoras de un pasado remoto. Tras el fin del fordismo, el antiguo y poderoso proletariado perdió peso social y

centralidad política. Las relocalizaciones industriales, el trabajo flexible, la tercerización y las nuevas tecnologías fueron mellando las antiguas solidaridades de clase tejidas en la fábrica, el taller, el barrio obrero y el sindicato, suelo nutricio del que brotó esa cultura militante. Los grandes partidos socialistas y comunistas de antaño sufrieron asimismo mutaciones formidables. La antigua vida partidaria del socialismo, con sus movilizaciones de masas, su red de periódicos, sus concurridas sedes barriales, sus escuelas de formación y sus sindicatos afines, mutó hace ya medio siglo a favor de los actuales aparatos electorales tecnocráticos. Los partidos comunistas, allí donde no desaparecieron, se convirtieron en fuerzas residuales, salvo allí donde gobiernan como partido de Estado. Muy pocos de los antiguos diarios y periódicos partidarios resolvieron con éxito la migración al mundo digital: incluso *L'Unità*, que había alcanzado en la posguerra tirajes de un millón de ejemplares los días domingos, entró en quiebra financiera en julio del año 2000.

Los partidos de la izquierda parlamentaria viven un ciclo de declive desde hace medio siglo: si bien constituyen herramientas insustituibles en las periódicas coyunturas de contienda electoral, la protesta social y la imaginación política contemporánea se canalizan a través de los nuevos movimientos sociales, en buena medida hijos del 68. El partido como «cohorte de hierro» y otras metáforas bélicas de tipo leninista chocan con la sensibilidad de las jóvenes generaciones militantes. Para ellas, «partido» implica centralización, inmovilidad, jerarquía, burocracia y estructuras fijas, mientras que «movimiento» denota movilización, horizontalidad, dinamismo, falta de rigidez[11].

Ninguna de las alianzas de partidos a escala global –la Internacional Socialista fundada en 1951, la Alianza Progresista de 2013 y la Internacional Progresista de 2020– podría equiparar la cohesión ideológica ni el peso político que ostentaron, cada una a su turno, las tres primeras internacionales obreras. La Cuarta Internacional, que nació raquítica en

1938, solo vive en la imaginación de los pequeños partidos trotskistas que invocan su nombre.

La manifestación, una invención propia de este ciclo, permanece vigente como forma de protesta, aunque sin las barricadas ni las banderas rojas de antaño[12]. En los movimientos sociales contemporáneos, la monocromía cedió su lugar a la paleta de colores: en lugar de la bandera roja, flamean la arcoíris del movimiento LGBTI+ (creada en 1978 por el estadounidense Gilbert Baker), la multicolor *wiphala* de los pueblos originarios, el pañuelo verde de las feministas movilizadas por la legalización del aborto, e incluso, en estos años, las banderas palestinas como símbolo de una resistencia más amplia a la opresión.

Mientras algunos «ismos» surgidos durante los siglos XIX y XX, no sin metamorfosis, han arribado revitalizados al siglo XXI –como el feminismo, el ambientalismo y, en menor medida, el anarquismo–, muchos otros –como el comunismo, el trotskismo, el maoísmo, el guevarismo– han perdido su sentido y su identidad. Buena parte de las viejas querellas entre aquellas tendencias quedaron sepultadas bajo los escombros del Muro de Berlín. Desde que las revoluciones no están en el orden del día, el viejo debate reforma o revolución ha quedado anticuado: ni los reformistas socialdemócratas impulsan reformas, ni los revolucionarios hacen revoluciones. Países «comunistas», con China a la cabeza, han vuelto más compleja la antinomia mercado-planificación. Para los *millennials*, Marx es el viejito barbado de los memes, Lenin es el señor de las estatuas derribadas, Trotsky es el personaje de una novela de Leonardo Padura (*El hombre que amaba a los perros*), el Che es el joven fotogénico de una remera estampada y Mao Zedong, una colorida serigrafía de Andy Warhol. El canto colectivo de «La Internacional» parece emocionarnos solo a los mayores, pero al mismo tiempo emergen nuevas expresiones de socialismo democrático, como ocurre en EEUU, que buscan ciertos puentes con sus ancestros radicales. «Bella ciao» es la canción pegadiza que cantan los simpáticos asaltantes de la serie

La casa de papel, pero al mismo tiempo es recuperada en manifestaciones contra las extremas derechas en ascenso.

Quienes fuimos educados en la cultura de la dialéctica histórica no deberíamos desanimarnos. Las rebeliones sociales no han desaparecido en el siglo XXI, como lo muestran la Primavera Árabe de 2010, el movimiento Black Lives Matter de 2013 en EEUU, los «chalecos amarillos» franceses de 2018 o los sucesivos estallidos sociales latinoamericanos (Argentina en 2001, Chile en 2019, Colombia en 2021). Sin «partidos guía» ni «grandes timoneles», asistimos desde hace medio siglo no solo a la mutación de los sujetos de la protesta social, sino también a la gestación todavía incipiente de una nueva cultura de la protesta. Un lento e invisible trabajo de experimentación social y de memoria colectiva va decantando cuáles de aquellas formas del pasado pasarán al archivo y cuáles otras se reactivarán de un modo u otro en la actualidad. Enzo Traverso nos recordaba recientemente que a menudo se filtran en la memoria del presente momentos más o menos reprimidos o subalternizados de la memoria de la izquierda dominante en el siglo XX, como el anarquismo, la Comuna de París de 1871, la revolución española de 1936, el movimiento antifascista y el anticolonial, las luchas de los Panteras Negras o la rebeldía insolente de Mayo de 1968 y de la Primavera de Praga[13]. Parte del arsenal antifascista de las décadas de 1920 y 1930 se viene reactivando en la resistencia a las nuevas derechas, del mismo modo que la tradición antiimperialista de América Latina bien podría ser actualizada por las izquierdas del presente ante la nueva puesta en vigencia de la Doctrina Monroe por el gobierno de Donald Trump. Las nuevas generaciones de militantes harán, pues, lo que hicieron las antiguas: descartarán, reactivarán e inventarán. Al menos los socialistas apostamos a que eso ocurra.

Horacio Tarcus: es doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y director del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de

Iz4uierdas en la Argentina (CeDinCi). Entre sus últimos lis ros está *Los exiliados W mánticos. Socialistas y masones en la fo mación de la A gentina mode a* (Buenos Aires, FCE, 2020, 2 vols.).

Palabras claves: identidad, iz4uierdas, redención social, rituales, socialismo.

New Left Review o

La concepción de la p nsa en Lenin

La noche de los p letas os. A chivos del sYeño ob e o

RevolYción. Una histo a intelectYal FCE

Histoi e dY d apeaY o Yge. Des o gines à la GYe e de 1939

Más allá del ma xismo

. El p me o de Mayo en el mYndo CEL SMO

Nations and Nationalism o

The Haymaket Tragedy UP

RevYe d'Histoi e Mode e et Contempo ine o

Un mYndo qYe gana Historia de la izqYie da en EY opa. 1850-2000,

La manifestación. CYando la acción colectiva toma las calles ddl

TEMA CENTRAL

El socialismo después de la IA

Evgeny Morozov

La inteligencia artificial (IA) plantea un desafío al pensamiento socialista, que suele tratar la tecnología como instrumento neutral, que bastaría redirigir hacia mejores fines. Pero la IA no es una *tabula rasa* donde proyectar valores: los genera en su interior. No se trata de un objeto a gobernar, sino de un campo de experimentación colectiva, donde nuevas formas de vida se ensayan, se habitan y se rehacen.

La inteligencia artificial (IA) ha despertado un tipo poco común de curiosidad popular. No solo entre inversores y emprendedores tecnológicos, sino también entre personas que abren un navegador, escriben una pregunta y sienten –por inexacto que esto sea– que algo del otro lado piensa con ellas. Esa fenomenología importa. Más allá de lo que opinemos sobre el *hype*, las alucinaciones o la estructura accionarial de OpenAI, la IA llega como una tecnología cuyos usos se descubren después de su despliegue, cuyos límites son porosos y cuyos efectos secundarios aparecen en lugares para los que nadie la diseñó. «Generativa» no es solo una palabra de marketing; nombra una inestabilidad real.

Para los socialistas, esta inestabilidad plantea un desafío específico. Y sus reflejos son conocidos: regular plataformas, gravar beneficios extraordinarios, nacionalizar las empresas líderes, conectar sus modelos a un aparato de planificación. Pero si el socialismo ha de ser algo más que capitalismo con paneles de control más amables –si de verdad es un proyecto para rehacer colectivamente la vida material, y no solo para redistribuir sus resultados–, tiene que responder a una pregunta más difícil: ¿puede ofrecer una forma mejor de convivir con esta tecnología que la que ofrece el capitalismo? ¿Puede proponer una forma de vida distinta y deseable, y no

solo una porción más justa de lo que el capital ya ha producido?

Cuando el problema se plantea así, aparece algo embarazoso. Para una tradición obsesionada con maximizar las fuerzas productivas, el socialismo fue llamativamente rápido a la hora de dejar algunas de ellas fuera de la política. Trata la tecnología como un *kit* neutral destinado a insertarse en instituciones mejores una vez que estas existan. Tomemos los ferrocarriles, las centrales nucleares o los modelos de lenguaje: si el capitalismo los usa mal, el socialismo promete orientarlos finalmente al bien común. La pregunta real, sin embargo, es si incluso la teoría socialista más reciente y ambiciosa logra escapar a esta limitación, o si reproduce la neutralidad en un nivel más sofisticado.

I. La propuesta de Aaron Benanav de una «economía multicriterial», desarrollada en dos extensos ensayos en *New Left Review*, ofrece un caso de prueba[1]. Su diagnóstico es que tanto el capitalismo como el socialismo de Estado clásico se organizan alrededor de una optimización de «criterio único»: el primero en torno de la ganancia y el segundo, del producto bruto. Eso funcionó, de manera despiadada, mientras el crecimiento del PIB podía servir como justificación. En una era de estancamiento, colapso ecológico y crisis de los cuidados, ya no lo hace, al menos en el Norte global (lamentablemente, las particularidades del Sur global casi no figuran en su análisis). Benanav quiere una democracia económica que tome en serio, desde el inicio, múltiples objetivos inconmensurables. La sostenibilidad ecológica, la calidad del trabajo, el tiempo libre y los cuidados se tratan como bienes distintos que no pueden comprimirse en un único índice. El equilibrio entre ellos se compone y recompone mediante elecciones políticas explícitas, en lugar de ser descubierto por el mercado o por un algoritmo central. Con ese fin, propone un sistema monetario dual. Las personas recibirían créditos no transferibles para consumo personal y un ingreso básico; las empresas y los organismos públicos operarían con «puntos» que solo podrían usarse para inversión y producción. La inversión ya no

provendría de ganancias retenidas, sino de «consejos de inversión» gobernados democráticamente, que asignarían puntos a los proyectos según múltiples criterios.

En este modelo, la coordinación queda en manos de consejos sectoriales y regionales de trabajadores, consumidores, representantes comunitarios y expertos. Estos se apoyan en una «matriz de datos», un sistema abierto de estadísticas y modelización, gobernado democráticamente, que sigue flujos, mapea límites ecológicos y sociales y vuelve visibles los *trade-offs*: si descarbonizamos a tal ritmo, construimos tantas viviendas y reducimos la semana laboral en tal medida, esto es lo que ocurre. Los mercados persisten, pero pierden su lógica de ganancia. Las empresas no pueden acaparar ganancias ni decidir el rumbo de largo plazo de la economía; compiten por desempeño según métricas democráticamente elegidas, no por beneficios para accionistas privados. Las «asociaciones técnicas» organizan el trabajo, la formación y los conocimientos especializados entre sectores.

Benanav insiste en que los valores no son fijos. Apoyándose en el polímata austriaco Otto Neurath, el filósofo pragmatista estadounidense John Dewey y otros, sostiene que las prioridades evolucionan a través del conflicto, el aprendizaje y la experiencia. Los planes deben revisarse, los criterios ajustarse y las instituciones reconstruirse a la luz de lo que ocurre. El socialismo, en su visión, es intrínsecamente experimental. Incluso reserva un «sector libre», financiado públicamente, para que artistas, movimientos y asociaciones exploren nuevas formas de vida y de valor, devolviendo sus innovaciones a los criterios oficiales.

Como descripción de instituciones poscapitalistas, esto es inusualmente detallado. Pero descansa sobre un supuesto: que los fracasos históricos del socialismo fueron fracasos procedimentales –demasiado poca democracia, un criterio de optimización demasiado burdo–. ¿Y si el problema fuera más profundo? Si dirigimos una tecnología inestable como la IA a la arquitectura

cuidadosamente trazada de Benanav, aparecen grietas que ningún procedimiento democrático alcanza a sellar.

II. La dificultad no reside en un plano en particular; es estructural. El pensamiento socialista se organizó en torno de una serie de dicotomías –fuerzas productivas/relaciones de producción, base/superestructura, medios/fines– y, en cada caso, se colocó la tecnología del lado neutral e instrumental: la cinta transportadora, la central nuclear, el modelo de lenguaje. Bajo el capitalismo, la clase equivocada pone esa maquinaria al servicio de sus propios fines; bajo el socialismo, la misma maquinaria se redirige hacia objetivos mejores.

Una rica tradición crítica, en gran medida en campos adyacentes al socialismo, rechaza esta tesis de la neutralidad. Herbert Marcuse mostró que la tecnología incorpora dominación, no solo la sirve. Harry Braverman (citado por Benanav) mostró cómo la maquinaria taylorista descalifica por diseño a los trabajadores. David Noble fue más lejos y demostró que la automatización misma no estaba técnicamente determinada: cuando existían múltiples caminos, el capital eligió sistemáticamente aquellos que transferían conocimiento del taller a la gerencia, incluso a costa de la eficiencia. Desde otra dirección, Cornelius Castoriadis sostuvo que la tecnología capitalista materializa un imaginario capitalista –expansión ilimitada, dominio racional, cuantificación– y que no puede simplemente reutilizarse (al menos, no hasta que exista un imaginario diferente). Andrew Feenberg sintetizó varios de estos aportes al describir la tecnología como «ambivalente», suspendida entre trayectorias que la intervención democrática puede alterar.

Pero estos enfoques casi siempre desembocan en teorías sobre la reestructuración del lugar de trabajo o sobre procedimientos democráticos: cómo reorganizar el trabajo, cómo abrir las decisiones técnicas a la participación. Rara vez transforman la imaginación macroinstitucional que fundaría un socialismo como alternativa al capitalismo integral y sistémica, y

no meramente paliativa y procedimental. Cuando los socialistas diseñan economías completas, la tecnología vuelve a aparecer como *hardware* que una clase distinta usará mejor. Benanav, con toda su sofisticación, trabaja dentro de este molde: el «*demos*» y los consejos de inversión fijan criterios; las empresas y las asociaciones técnicas los implementan; las tecnologías son instrumentos.

La IA no encaja del todo en este molde. Hace más difícil posponer la «pregunta por la técnica» (para usar la frase de Martin Heidegger en un registro que él no habría reconocido). Un modelo extenso de lenguaje (LLM, por sus siglas en inglés) entrenado con texto recolectado a bajo costo, ajustado para una plausibilidad fluida y monetizado mediante acceso tarificado no es simplemente estadística a escala. Es la expresión material de un mundo particular: cronogramas de capital de riesgo, mercados publicitarios, extracción de datos, arbitraje de propiedad intelectual. La interfaz conversacional que hace que el modelo parezca un interlocutor y no una biblioteca fue una decisión de producto diseñada para fomentar formas específicas de uso y apego. Las capas de seguridad codifican una noción particular de lo decible, lo cortés o lo riesgoso.

Un sistema así no solo responde a relaciones sociales existentes; las cristaliza y las devuelve presentadas como sentido común. Incluso la definición dominante de la IA –modelos cerrados, de propósito general, en centros de datos lejanos, a los que se accede por chat– condensa una serie de decisiones capitalistas sobre escala, propiedad, opacidad y dependencia del usuario.

Ahora imaginemos un futuro en el que un consejo de inversión multicriterial, bajo presión para evitar sesgos y desinformación, ordena que los sistemas de IA sean justos según métricas acordadas, respeten la privacidad, minimicen el uso de energía y promuevan el bienestar. Llamemos a esto IA *woke* por mandato democrático: una infraestructura cuyos resultados son correctos, diversos y equilibrados. Y, sin embargo, sigue

dando la impresión de algo diseñado a nuestras espaldas. Los torpes retoques de «equidad» en los generadores de imágenes que intentaron codificar la diversidad a la fuerza nos ofrecieron un anticipo. Se los ridiculizó no porque la diversidad sea un mal objetivo, sino porque apareció como un parámetro estático a cumplir, y no como una transformación que emerge del cambio en las prácticas sociales. Una IA multicriterial gobernada por consejos de inversión corre el riesgo de repetir ese patrón al tratar los valores como casilleros a completar y no como significados elaborados en el proceso desordenado de usar y rehacer las herramientas mismas.

Aquí es donde resulta costosa la separación limpia que propone Benanav entre una economía que ejecuta y esferas que deciden. En su esquema, los valores se originan fuera de la producción –en la deliberación democrática o en el sector libre– y luego se aplican a la tecnología mediante consejos de inversión y organismos de control. Pero la IA expone una circularidad que ningún procedimiento democrático logra resolver: los valores con que gobernaríamos estos sistemas se forman, ellos mismos, a través de nuestros encuentros con esos sistemas, siempre cambiantes. Nadie votó para que charlar con *bots* pasara a ser parte de la vida cotidiana. Nadie deliberó de antemano sobre lo que significaría eso para la autoría, la pedagogía o la intimidad cuando las máquinas empezaron a imitar la prosa humana. Y los juicios sobre todo eso se están haciendo ahora, dentro de equipos de producto, términos de servicio e improvisaciones de millones de usuarios, no en asambleas que luego podrían aplicarlos a una tecnología en espera.

Las soluciones conocidas no salen de este círculo. Más democracia en el ámbito laboral, más evaluación participativa de tecnologías, más consejos de gobernanza inclusivos, todo eso supone que ya sabemos qué valoramos y que solo necesitamos un *input* más amplio sobre los *trade-offs*. Pero cuando la tecnología en cuestión reconfigura las capacidades, los autoconceptos y los deseos de quienes la usan, no hay un punto de vista estable desde el cual

gobernar. Preguntamos «¿con qué criterios deberíamos darle forma a esto?» mientras la cosa misma les da forma a los seres que deben responder la pregunta. Este no es un problema que pueda arreglarse con mejores procedimientos. Es una condición estructural que cualquier socialismo que se tome en serio la tecnología tendrá que habitar, no resolver.

III. El modelo multicriterial de Benanav, con toda su pluralidad, descansa de todos modos sobre un criterio único de orden superior: que las decisiones deben pasar por los procedimientos democráticos correctos. Debajo de eso hay una imagen weberiana familiar de la modernidad como un conjunto de esferas diferenciadas –la economía aquí, la ciencia allá, la política más allá–, retocada con un poco de Habermas, que agrega que podemos coordinarlas mediante el discurso comunicativo.

Los socialistas rara vez cuestionaron esta imagen. Fredric Jameson, en su célebre análisis del posmodernismo, estuvo cerca. Escribiendo en los años 80, observó que el capitalismo tardío ya había desdiferenciado las esferas: la alta cultura y la baja cultura se mezclan, y la lógica mercantil satura todo, desde las exposiciones hasta la gastronomía molecular. Jameson pasó décadas mapeando esa desdiferenciación en la cultura –cine, literatura, arquitectura–, pero dejó extrañamente intacta la economía. Sin embargo, si el capitalismo tardío realmente revuelve los límites entre dominios –y de un modo que Jameson no desaprobaba del todo–, ¿por qué la planificación socialista debería operar como si esos límites siguieran en pie?

Para Jameson, el juego, la impureza y el pastiche estaban en todas partes, excepto en la forma en que los socialistas debían pensar esa parte nada trivial de la vida que queda más allá de la alta y la baja cultura (y que incluye la tecnología). En un ensayo de 1990, incluso elogió el «admirablemente totalizador» enfoque del economista de Chicago Gary Becker, que veía todo comportamiento humano como actividad económica, y confesó compartir «prácticamente todo» con los neoliberales, «salvo lo esencial». Lo que compartían, argumentó, era la convicción de que la política

es simplemente «la gestión y el mantenimiento del aparato económico»; discrepaban solo sobre cuál aparato. Para Jameson, eso convertía a ambos bandos en aliados contra la vacuidad de la filosofía política liberal.

Pero esta simetría es una proyección de Jameson. Imagina a los neoliberales como administradores beckerianos y el mercado como un mecanismo de control, «un policía destinado a mantener a Stalin a las puertas». Lo que ni él ni muchos de sus compañeros marxistas contemplan es una política orientada a descubrir la pluralidad de significados que tecnologías, prácticas y formas sociales pueden alcanzar a medida que germinan, se hibridan y mutan, no solo en las novelas de Honoré de Balzac o los edificios de Rem Koolhaas –terreno que la tradición jamesoniana explotó hasta el agotamiento–, sino en el propio curso de la producción. En este punto, como veremos, los neoliberales reales –los de Silicon Valley, no los de Chicago– son menos weberianos que sus críticos marxistas. No son administradores, sino fabricantes de mundos; se alimentan de la contaminación cruzada de dominios y monetizan la impureza que Jameson solo diagnostica.

¿Y si la introspección socialista empezara en otro lugar: ni restaurando esferas diferenciadas como Benanav, ni colapsándolas todas en el ámbito económico como Jameson, sino en el abandono de la premisa de que la política, el saber experto, la creatividad y la tecnología alguna vez pertenecieron a cajas separadas? Con la IA, estas separaciones son especialmente difíciles de defender. Esta tecnología es a la vez herramienta, medio, forma cultural, instrumento epistémico y sitio de formación de valor, como Raymond Williams describió alguna vez la televisión, pero con mucha menos estabilidad. No se la puede encajar en una sola esfera y gestionarla desde afuera.

Así, la pregunta cambia. En lugar de preguntar «¿cómo coordinamos mejor este conjunto tecnológico bajo múltiples criterios democráticos?», podríamos preguntar «¿qué tipos de instituciones hacen posible explorar

sistemáticamente distintos conjuntos tecnológicos y distintas maneras de vivir con ellos?». El problema es menos de coordinación óptima que de experimentación organizada.

Eso implica ecologías de experimento, no una única matriz de datos que alimente a un único conjunto de consejos de inversión. Imaginemos, junto a los gigantes corporativos, una capa densa de proyectos de IA municipales, cooperativos y de movimientos sociales, cada uno con sus propias prioridades. Un gobierno local podría mantener modelos abiertos entrenados con documentos públicos y saberes locales, integrados en escuelas, centros de salud y oficinas de vivienda bajo reglas fijadas por los vecinos. Una red de artistas y archivistas podría construir modelos especializados en lenguas en peligro y culturas regionales, ajustados a materiales que sus comunidades realmente valoran.

La idea no es que estos ejemplos sean la respuesta, sino que un socialismo a la altura de la IA institucionalizaría la capacidad de probar arreglos así, habitarlos y modificarlos o abandonarlos, y hacerlo a escala, con recursos reales. Este tipo de socialismo trataría la IA como algo lo suficientemente plástico como para alojar usos, valores y formas sociales que solo emergen cuando se los despliega. Vería la IA menos como un objeto a gobernar (o con el cual gobernar) y más como un campo de descubrimiento colectivo y de autotransformación.

Vista de este modo, la tecnología no es una superficie sobre la que proyectamos valores preexistentes; es uno de los principales lugares donde los valores se forman. Las personas que trabajan con herramientas particulares desarrollan nuevas habilidades y sensibilidades, aprenden que algunos usos se perciben como cuidado y otros como vigilancia, que algunas interfaces invitan a la pedagogía y otras fomentan la trampa, todo mientras reconsideran qué significan realmente cuidado, vigilancia, pedagogía y trampa. Esos juicios no pueden producirse de antemano mediante deliberación abstracta; emergen en la práctica.

La arquitectura de Benanav reconoce esto al subrayar que los valores evolucionan y al financiar a un sector libre de «creadores de valor». Pero estructuralmente sigue suponiendo un flujo de una sola dirección: el *demos* y el sector libre generan prioridades, y luego los consejos de inversión y las instituciones económicas las implementan. Lo que falta es un relato de cómo los valores emergen desde dentro de la producción y se diseñan a sí mismos; de cómo, en torno de una tecnología como la IA, la distinción entre «economía funcional» y «creatividad libre» se vuelve porosa hasta el punto de romperse.

Gillian Rose, cuya obra temprana investigó la forma en que el pensamiento poskantiano desgajó la «vida ética» hegeliana en dualismos sin vida –valores versus hechos, normas versus instituciones–, llamó luego a este terreno «el medio roto»: la zona donde medios y fines, moralidad y legalidad, se elaboran en contextos concretos y no se aplican desde afuera. Lo que ella llamó el «medio sagrado» era la fantasía de escapar de esa ruptura hacia una armonía purificada, ya sea procedimental o redentora. En torno de la IA, esa zona es políticamente decisiva. Tratar la tecnología como una esfera puramente instrumental que la política dirige desde afuera no solo es ingenuo; nos ciega respecto de dónde reside hoy el poder.

IV. En este punto surge una preocupación razonable: ¿cualquier otra cosa no implicaría simplemente caos? ¿No se supone que el socialismo debe liberarnos del vértigo de la innovación capitalista, con sus *gadgets* y su obsolescencia programada?

La respuesta depende del tipo de impureza que abracemos. Existe la violencia tecnocrática de la modernización de arriba hacia abajo, que arrasa formas de vida existentes y llama «progreso» a los escombros. Y existe lo que el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría llama un *ethos* «barroco»: aceptar que la modernidad llegó para quedarse, pero negarse a vivirla en la forma pura e higiénica que prefiere el capital, para hacerlo torciendo normas, acatando sin cumplir del todo, comiéndose el código y

escupiendo otra cosa.

El capitalismo tiene su propio barroco, por supuesto. El emprendedor de Silicon Valley –a diferencia del administrador beckeriano que imaginó Jameson– crea nuevos valores construyendo nuevos mundos y acelerando la contaminación cruzada entre tecnología, cultura y deseo. Pero es un barroco al servicio de la acumulación, una impureza encauzada hacia una única trayectoria.

El punto de Echeverría va más hondo. En el centro de su argumento hay una relectura de una idea marxista clave: el valor de uso. Toda tecnología, insiste, contiene una infinidad de actualizaciones posibles, las trayectorias plurales que podría tomar, las diversas formas de vida que podría habilitar. El capitalismo no elimina esta pluralidad; la refuncionaliza, orientando el desarrollo hacia el camino singular de la valorización. Las posibilidades reprimidas no desaparecen; persisten como potenciales latentes, disponibles para ser redescubiertos bajo otras condiciones sociales.

Aplicado a la IA, esto significa que la tarea no es solo regular o redistribuir tecnologías cuya forma básica se da por sentada, sino explorar las trayectorias que el desarrollo capitalista clausuró. ¿En qué podrían convertirse los modelos de lenguaje si no se diseñaran en torno de imperativos de monetización y gestión de riesgos corporativos? ¿Qué formas de creatividad, memoria o colaboración podrían habilitar si los datos de entrenamiento fueran curados por comunidades y no recolectados a escala, y si las interfaces invitaran a la indagación y no al apego? No podemos saberlo de antemano. La estrategia barroca pasa por tratar cada encuentro con estos sistemas como una prueba de si siguen siendo posibles otras actualizaciones. Probar, fallar y volver a probar.

El marco de Benanav puja en la dirección opuesta. Siguiendo a Robert Brenner, trata el dinamismo capitalista como algo real, con empresas que innovan mediante la competencia y el mercado como un auténtico proceso de descubrimiento. Pero esto lee mal las fuentes del poder del capitalismo.

Tomemos Google: su ascenso es inseparable del control estadounidense sobre la infraestructura de comunicaciones, del proyecto político de liberalización de internet y de un orden de seguridad que canalizó el tráfico global a través de sistemas de Estados Unidos. La innovación capitalista está entrelazada con el poder estatal, las jerarquías imperiales y la ingeniería legal. Confundir eso con un descubrimiento espontáneo del mercado plantea el riesgo de preservar en el socialismo lo que nunca fue el verdadero motor del cambio técnico en el capitalismo.

Benanav espera que la composición multicriterial –la reponderación continua de eficiencia, ecología, cuidados y tiempo libre– genere el tipo de capacidad de respuesta dinámica que les faltó a las formas más antiguas de socialismo. Pero existe el riesgo de que esa capacidad sea administrativa y no creativa: orienta (democráticamente) en lugar de inventar. Y aquí emerge un problema más profundo. Benanav ofrece el socialismo como respuesta a una pregunta que el capitalismo nunca formula: ¿cómo deberíamos equilibrar democráticamente valores en competencia? Pero nunca responde a la pregunta que sí formula el capitalismo: ¿de dónde surge la creatividad, más allá de los espacios asamblearios o artísticos? ¿Qué impulsa la contaminación cruzada entre dominios, la invención de nuevos deseos y capacidades, y la fusión entre imaginación y materia? Cualquiera que haya escuchado a Steve Jobs, Peter Thiel o Elon Musk sabe que el neoliberalismo no es la administración beckeriana de un aparato de mercado que imaginó Jameson. Es un proyecto de fabricación de mundos. Y su promesa es clara: el mercado es el vehículo mediante el cual se amplían las capacidades humanas, a medida que los consumidores descubren nuevos gustos y los emprendedores construyen nuevos mundos.

Si el socialismo quiere responder al capitalismo en su propio terreno, necesita un vehículo rival de fabricación de mundos, no simplemente la administración democratizada de una economía cuya creatividad ocurre en otra parte. Aquí es donde la IA importa. La apuesta de una sociedad

socialista de la IA sería que las funciones generativas que los neoliberales asignan al mercado –experimentación, descubrimiento, la capacidad de hacer mundos a partir de ideas– ahora puedan pasar por otro medio. Llamemos a esto barroco socialista: sistemas de IA gobernados colectivamente, incrustados en lugares de trabajo, escuelas, centros de salud y cooperativas, que habiliten la misma fabricación de mundos que el emprendedor reclama para el capital, pero sin el imperativo de acumulación que distorsiona y clausura los caminos no tomados.

Entonces, el imperativo motor no sería el «crecimiento» medido como cada vez más mercancías, sino la ampliación de lo que las personas realmente pueden hacer y ser, individual y colectivamente.

Desde esa perspectiva, la IA se evaluaría por si abre nuevos espacios de competencia, comprensión y cooperación, y para quiénes. En ese marco, sería muy valiosa una herramienta que les permita a docentes y estudiantes trabajar en sus propios dialectos, interrogar la historia desde sus puntos de vista y compartir y refinar saberes locales. En cambio, la que aplane a las personas hasta volverlas consumidoras pasivas de lodo autogenerado, o concentre el poder interpretativo en un puñado de sacerdotes del aprendizaje automático, valdría muy poco, cualquiera sea su eficiencia.

Si un socialismo expansor de capacidades –orientado a maximizar fuerzas creativas y no solo productivas– es posible o no sigue siendo una pregunta abierta. Lo que importa aquí es que marcos como el de Benanav apenas nos permiten formularla. Tienen reglas detalladas para equilibrar criterios una vez que los tenemos, pero dicen mucho menos sobre el lugar de donde surgen esos criterios, la forma en que cambian y cómo la tecnología misma participa en su emergencia. Incluso cuando reconocen que las necesidades están históricamente moldeadas, olvidan que las capacidades también lo están.

V. La IA importa menos por ser la tecnología más importante o una ruta garantizada a la emancipación o al desastre que porque expone fallas en el

pensamiento socialista que resultaban más fáciles de ignorar cuando el paradigma era la máquina de vapor o la línea de montaje. Esas máquinas más antiguas al menos podían describirse, aunque fuera de manera incorrecta, como herramientas relativamente estables cuyos usos quedaban en gran medida fijados en el momento del diseño. Con la IA, la herramienta misma sigue cambiando delante de nuestros ojos. Sus usos se descubren en la práctica. Sus límites se desdibujan hacia la cultura, los medios, la cognición y el afecto. En esas condiciones, un socialismo que trate la tecnología como un guion terminado y la política como el arte de dirigirlo siempre llegará tarde.

Un socialismo a la altura de la IA no puede replegarse a una división limpia del trabajo en la que la política decide y la tecnología provee. Tiene que reconocer la tecnología como un sitio primario de autoformación colectiva. La cuestión no es abandonar la composición democrática de criterios ni romantizar el caos, sino construir instituciones que traten la existencia colectiva como un campo de lucha y de experimentación, donde nuevos valores, nuevas capacidades y nuevas formas de vida se están formando constantemente.

Eso implica aceptar la impureza no solo como principio de diseño, sino como condición existencial. En lugar de imaginar una economía prolijamente funcional suplementada por un sector libre cercado, necesitamos arreglos porosos en los que los experimentos circulen entre esferas, a veces chocando con las métricas oficiales, a veces rehaciéndolas. Las instituciones no solo equilibrarían criterios; dejarían espacio para proyectos indóciles que todavía no encajan en ninguna métrica reconocida y que quizá nunca lo hagan.

La pregunta no resuelta, entonces, no es si el socialismo puede socializar la IA manteniendo intacta su maquinaria subyacente. La pregunta es si el socialismo puede convertirse en un proyecto de fabricación de mundos, preocupado no solo por quién posee las máquinas, sino por lo que

estas les permiten hacer y llegar a ser a las personas. Un socialismo que solo redistribuya los frutos de tecnologías capitalistas siempre correrá detrás de un mundo hecho en otra parte. Uno que tome en serio el poder inquietantemente generativo e inestable de la IA podría ayudar a crear un mundo distinto –y a personas distintas– desde el comienzo.

Evgeny Morozov: *La locura del solucionismo tecnológico*

AI Futures

Nota: *The Ideas Letter*

Palabras claves:

New Left Review 0

TEMA CENTRAL

Alegato por un municipalismo transformador

Ricard Gomà

El municipalismo de izquierda tiene raíces históricas profundas y hoy constituye un polo de resistencia democrática frente al avance reaccionario. Las ciudades progresistas articulan laboratorios de innovación en derechos sociales, ecología y democracia participativa. Recuperar esta tradición resulta fundamental frente a las múltiples crisis actuales.

Podría sostenerse, en una primera aproximación, que la esfera política municipal –es decir, el gobierno de las ciudades y las dinámicas de acción colectiva urbana– no ha llegado a tener una presencia relevante en las teorías y los proyectos de emancipación colectiva. La centralidad de los marcos nacional-estatales, así como el eje de clase en el conflicto social, habría desplazado los ámbitos de proximidad, en el contexto de las sociedades industriales, hacia roles aparentemente marginales en los procesos de transformación colectiva. Algo de razón hay en esta reflexión. Aún hoy la escala nacional estructura imaginarios políticos y vertebra actores de cambio; aún hoy se establecen relaciones de jerarquía entre Estados y ciudades. La dimensión municipal como espacio de disputa de proyectos emancipatorios sigue reflejando algunas debilidades.

Es posible, sin embargo, adoptar otra mirada. Una perspectiva orientada a rescatar la relevancia histórica de lo local como activador de transformaciones. Y un enfoque, también, con sensibilidad para leer el fortalecimiento de lo urbano, de sus gramáticas democráticas y de esperanza, en el contexto actual de cambio de época y de ofensiva reaccionaria. Sí, la política de proximidad ha sido y es un espacio generador de utopías cotidianas y practicables; quizás con niveles bajos de épica y simbolismo, pero con un potencial remarcable para alterar trayectorias vitales y colectivas, para liberarlas de ataduras e injusticias. Este artículo

intentará aportar algunas reflexiones sobre todo ello, tanto desde claves teóricas y contextos históricos como desde prácticas que se despliegan hoy y vienen cargadas de enorme potencial de futuro.

Una genealogía de la «revolución urbana»: algunos apuntes

Tal vez la Comuna de París haya operado como referente fundacional del proceso de arraigo de la transformación social en entornos de proximidad. No solo la experiencia parisina, entre marzo y mayo de 1871, proyectó claves revolucionarias en el escenario local, sino que en ella lo comunitario emergió como lógica de creatividad colectiva y exploración de nuevos caminos. Junto con la eliminación de privilegios materiales se tejen prácticas de autogobierno municipal y democracia directa; surgen también, más allá de divisiones ideológicas, espacios de hibridación entre tradiciones anarquistas, republicanas y socialistas. Ya entrado el siglo XX, en la Barcelona combativa (la mítica Rosa de Foc o Rosa de Fuego) de 1909, vuelven a cristalizar proyectos municipalistas radicales. En clave socialista-autogestionaria, se expresaba la aspiración de constituir los municipios como «verdaderas cooperativas de producción y de consumo, capaces de coordinar todo lo colectivo (condiciones de trabajo y habitacionales) recuperando las funciones secuestradas por los poderes del Estado»[1]. En clave libertaria, Joan Montseny formulaba en el libro *Los municipios libres* la doble reivindicación de la proximidad y la comunalidad: «lo local como escala de organización colectiva y la gestión comunitaria de los bienes básicos como prefiguración de la sociedad anarquista»[2]. En otro contexto, y en el campo de las prácticas concretas, cabe destacar la relevante trayectoria del *sewer socialism* (socialismo de las alcantarillas) en la ciudad de Milwaukee (Wisconsin). Con una plataforma abiertamente socialista, Emil Seidel es elegido alcalde de la ciudad en abril de 1910. Arrancaba así una trayectoria de décadas de mayorías municipalistas transformadoras (viviendas asequibles, agua y

electricidad bajo control democrático, construcción de escuelas públicas, etc.) con fuertes alianzas en el movimiento obrero. Fue una experiencia local exitosa que, además, inspiró buena parte de los valores y las políticas del New Deal de Franklin D. Roosevelt (un claro ejemplo de salto en escala de lo municipal a lo nacional).

En el terreno de la acción colectiva urbana se registran, a su vez, durante la primera mitad del siglo XX, tres movilizaciones de inquilinos de gran alcance e impacto. En Buenos Aires, en 1907, 1.000 edificios articularon un movimiento que, a través del instrumento de la huelga de alquileres, alcanzaron una reducción de 30% de los precios. En Glasgow, en 1915, las mujeres del movimiento laborista independiente, encabezadas por la activista Mary Barbour, llegaron a organizar a 20.000 hogares contra los incrementos de los alquileres y los desalojos. En Barcelona, entre 1931 y 1932, casi 50.000 hogares participaron en una gran huelga inquilina, impulsada por el sindicalismo libertario.

Tras 1945, se abre en las democracias europeas un proceso de constitucionalización de derechos y de expansión de políticas de bienestar: un proyecto de cambio social a gran escala apoyado en bases populares y en mayorías de izquierda. Los gobiernos locales son, sin embargo, desplazados a las periferias institucionales de la transformación: la nueva ciudadanía social se construye en torno de los Estados-nación. Aun así, el municipalismo popular aprovecha la «grieta italiana». El Partido Comunista Italiano (PCI), hegemónico en la izquierda, ve bloqueadas –en plena dinámica de Guerra Fría– sus posibilidades de acceder al gobierno central. Se abre, sin embargo, la ventana local. Las alcaldías del PCI despliegan programas transformadores de largo alcance. Bologna *la rossa* se erige en referente, con mayorías municipales comunistas durante décadas, y su legado se aprecia hoy en la fortaleza del ecosistema territorial de economía social y solidaria, o en la fuerte presencia del cooperativismo habitacional. En esas décadas de posguerra, al otro lado del Atlántico, Jane Jacobs enciende la

defensa del municipalismo vecinal y de la acción colectiva urbana. La teórica y activista de Nueva York propugna una ciudad de barrios con mixtura social y de usos (residenciales, comerciales, formativos, lúdicos), con espacios para las relaciones sociales y comunitarias. Articula para ello la movilización de colectivos residentes y clases populares frente a los delirios «modernizadores» (autopistas urbanas y ruptura de tejidos humanos) de los planificadores de Manhattan. Su mirada feminista y rebelde y sus luchas quedaron plasmadas en el fascinante libro *The Death and Life of Great American Cities* [La muerte y la vida de las grandes ciudades estadounidenses] de 1961[3]. Y se han seguido vertebrando comunidades y prácticas de base. Mucho de todo ello se expresa hoy en la articulación de valores y luchas que han llevado a Zohran Mamdani a la Alcaldía de Nueva York.

Los acontecimientos de 1968 marcan un claro punto de inflexión. Se trata de un tiempo de revueltas inéditas. Nuevos colectivos llenan calles y plazas en ciudades tan disímiles como París, Praga, Chicago y Ciudad de México y abren un ciclo de esperanzas.

En ese contexto, le debemos a Henri Lefebvre una aportación teórica fundamental: la publicación del libro *Le droit à la ville* [El derecho a la ciudad] (1968)[4]. Lefebvre aporta una mirada crítica a la ciudad del capitalismo industrial, como espacio socialmente producido que refleja relaciones desiguales de poder y plantea una propuesta disruptiva que supone cartografiar los procesos de transformación en trazados cotidianos. Se trata de una doble lógica de cambio: (a) las personas tienen derecho a habitar, apropiarse y reconfigurar la ciudad como lugar de vida colectiva y no solo como espacio residencial y de consumo ligado a las dinámicas de acumulación de capital; (b) el derecho a la ciudad implica también la democratización del urbanismo y el acceso universal a la vivienda, el transporte y los servicios de bienestar. En la estela lefebvriana, Manuel Castells publica en 1974 dos obras claves: *La cuestión urbana* y *Movimientos*

sociales urbanos[5]. Castells profundiza el cambio de paradigma: las ciudades –más allá de su dimensión física– se redefinen en tanto esfera del conflicto social alrededor de la reproducción de las condiciones de vida. Surgen ahí dos elaboraciones fundamentales: los «consumos colectivos» como el conjunto de bienes que sustentan esa reproducción: vivienda, transporte, educación, salud; y los movimientos urbanos como agentes de transformación estructural: el eje de clase se desplaza de la fábrica al barrio.

Pero más allá o a la par de las aportaciones intelectuales, se produce en los años 70 y 80 un nuevo ciclo de revoluciones urbanas. Dos ejemplos. La transición política en España arrancó bajo mayorías conservadoras. Los componentes de ruptura se desplazaron entonces a la esfera local. Los resultados de las primeras elecciones municipales, en 1979, arrojan amplias mayorías de izquierda en las principales ciudades. Destacan, por una parte, las alcaldías comunistas, en manos del Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC), en las principales ciudades del área metropolitana de Barcelona (el «cinturón rojo»): Badalona, Cornellà, El Prat, Sabadell, Santa Coloma de Gramenet… Y las experiencias, por otra parte, del «municipalismo jornalero» en Andalucía: Marinaleda, El Coronil, Trebujena… Se forjan, en ese marco, culturas de transformación que ensanchan, desde la proximidad, espacios de democracia y dignidad. En el Reino Unido, la activación municipalista se produce frente a la implacable ofensiva neoliberal de Margaret Thatcher. Surgen, en las principales ciudades inglesas, los proyectos de la nueva izquierda urbana (New Urban Left*)* y el socialismo municipal. Se trata de gobiernos locales que, ubicados en los espacios a la izquierda del laborismo y con mayor capacidad de innovación política, forjan mayorías para defender la vivienda y la educación pública y ahondar en derechos básicos. Manchester, Liverpool o Sheffield ponen en marcha «combates urbanos» frente al thatcherismo. Londres se convierte en el epicentro de este movimiento. Entre 1981 y 1986, el mítico alcalde Ken Livingstone (apodado «Ken el Rojo») impulsa políticas de

igualdad y articula la *rainbow coalition*, una alianza ciudadana arcoíris de movimientos feministas, comunidades migrantes y colectivos LGBTI+ para ensanchar la agenda de derechos civiles. La disputa con Thatcher se salda (provisionalmente) con un acto de autoritarismo político sin precedentes: la mayoría *tory* en el Parlamento aprueba la abolición de la Alcaldía de Londres, lo que deja la ciudad fragmentada en una veintena de distritos (*boroughs)*, con poderes muy limitados. Entre 2000 y 2008, con el restablecimiento del Greater London Council (Consejo del Gran Londres), Ken Livingstone vuelve al gobierno municipal y retoma el proyecto municipalista, aunque ya con menor épica contenciosa.

La construcción teórica de la ciudadanía de proximidad retorna con fuerza en los días del movimiento alterglobalización que cuestiona la globalización neoliberal. Lo hace de la mano de David Harvey, con dos libros claves: *Spaces of Hope* [Espacios de esperanza] (2000) y *Rebel Cities* [Ciudades rebeldes] (2012)[6]. Harvey se inscribe en las tesis de Lefebvre y Castells para conectarlas tanto con las realidades emergentes del capitalismo postindustrial como con las nuevas dinámicas de acción colectiva (Foros Sociales Mundiales e intentos de tejer una sociedad civil global articulada desde las ciudades, a partir del emblemático impulso de la ciudad brasileña de Porto Alegre). Analiza la gentrificación y la segregación urbana –con sus lógicas especulativas de fondo– como procesos vinculados a la concentración de poder y riqueza que tiene lugar a principios del siglo XXI. Y enriquece el paradigma del derecho a la ciudad: lo concibe como un derecho social a decidir sobre la producción y la organización de los espacios cotidianos y refuerza la tesis de que las políticas urbanas alternativas operan como marcos que facilitan la reducción de las desigualdades materiales.

En el proceso hacia la cumbre Hábitat III de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), reunida en Quito en 2016, se abren nuevas ventanas de oportunidad para la articulación de la Coalición Internacional para el Hábitat (HIC, por sus siglas en inglés). La «internacional urbana»,

impulsada por la académica y activista Lorena Zárate, alza la bandera del derecho a la ciudad como dimensión cotidiana y comunitaria de todos los derechos básicos y como proyecto de reconstrucción colectiva de una ciudadanía democrática para el siglo XXI. El impulso logra que ese derecho quede incorporado al texto de la Nueva Agenda Urbana (2017) aprobada en Hábitat III.

En este marco adquiere sentido una nueva aportación: Edward W. Soja y su libro *En busca de la justicia espacial* (2014)[7]. Soja trabaja sobre la dimensión espacial de las desigualdades sociales y su expresión en forma de vulnerabilidad y exclusión urbana. Sobre estas bases, construye el concepto de justicia espacial en tanto horizonte normativo de igualdad en clave territorial. Y lo defiende, sobre todo, como herramienta para la acción política: para construir justicia, más allá del Estado de bienestar clásico, a través de revoluciones de proximidad y del empoderamiento de las comunidades.

El nuevo municipalismo hoy: espacio de transformaciones, frustraciones y esperanzas

La Gran Recesión, la crisis económico-financiera que se desarrolló entre 2008 y 2014, empobreció a la sociedad, pero fueron las políticas de austeridad las que incrementaron la desigualdad y erosionaron las democracias. El programa neoliberal alcanzó su máxima expresión a través de privatizaciones y recortes, y las lógicas representativas empezaron a ceder ante modelos opacos y autoritarios de toma de decisiones. Siguió operando la globalización desregulada y los Estados tendieron a atrincherarse en estrategias de protección basadas en el endurecimiento de las políticas migratorias y en repliegues reaccionarios. El contrapunto, de nuevo, empezó a habitar en la política municipal. Muchas ciudades, en ese contexto, mantuvieron abierta la ventana democrática: gobiernos de proximidad tejieron apoyos frente a las vulnerabilidades, profundizando procesos de

revolución verde o reconectando las instituciones al bien común. El nuevo municipalismo, desde estas coordenadas, empezó a dibujar puntos de encuentro entre fraternidad, arraigo y responsabilidad climática. Ciudades y gobiernos locales aparecen como protagonistas –como sujetos políticos– de un mundo en el que erigir alternativas practicables a injusticias globales y exclusiones estatales.

El ciclo político del nuevo municipalismo toma fuerza en las ciudades españolas. En 2015 irrumpe –en el marco cultural y de energías sociales del llamado movimiento de indignados del 15-M– un conjunto de candidaturas impulsadas desde espacios de movilización ciudadana, en confluencia con izquierdas alternativas diversas. Irrumpen y ganan: los resultados electorales muestran dinámicas de ruptura en clave local. El nuevo municipalismo se erige como referencia ganadora y de transformación, frente a los viejos esquemas del bipartidismo. Los nuevos sujetos articulan entonces la red de «ciudades del cambio», con alcaldías en cuatro de los cinco principales municipios de España: Madrid, Barcelona, Valencia y Zaragoza, además de otros como A Coruña, Santiago de Compostela, Iruña, Cádiz, Badalona... Los resultados de 2019 alteran temporalmente el escenario. En la capital española, el triunfo de Más Madrid queda eclipsado por la mayoría conservadora que retoma el gobierno local. Tampoco se revalidan las alcaldías de Zaragoza ni las de las grandes ciudades gallegas. En Barcelona, Valencia y Cádiz, sin embargo, el proyecto del nuevo municipalismo se refuerza, entre 2019 y 2023, con proyectos liderados respectivamente por Barcelona en Comú, Compromís y Adelante Andalucía.

La experiencia de Barcelona (2015-2023) ha sido sin duda la más relevante por su intensidad local y por la capacidad de convertirse en referencia global. Pueden destacarse dos aportaciones claves. La candidatura de confluencia progresista de 2015, por un lado, transita hacia una «cooperativa de acción» de carácter municipalista. Se intenta consolidar un dispositivo político no asimilable a los partidos tradicionales: ni en su

identidad (menos ideológica), ni en sus formas organizativas (más deliberativas), ni en sus horizontes estratégicos (más emancipatorios). El gobierno de Barcelona en Comú (BComú), por otro lado, impulsa giros estratégicos de agenda en tres ejes: socioeconómico (ampliación de derechos básicos), ecológico (transición verde) y democrático (acuerdos público-comunitarios), y explora lógicas de interacción con los movimientos urbanos para conjurar riesgos de desconexión ciudadana. Ello se traduce, por ejemplo, en tres tipos de transformaciones concretas: la obligación legal de que 30% de cada nuevo desarrollo inmobiliario se destine a vivienda protegida y asequible, impulsada junto al Sindicato de Inquilinas como herramienta contra la especulación; la gestión cívica de servicios e infraestructuras del barrio –centros culturales, bibliotecas, espacios deportivos– por parte de comunidades organizadas; y la cesión de espacios públicos municipales a redes comunitarias para construir vivienda cooperativa o desarrollar economía social y solidaria.

Hoy, en 2026, una década larga después de su irrupción, podría constatarse el fin, quizá provisional, del ciclo del nuevo municipalismo, al menos desde la perspectiva de las fórmulas de gobierno que lo protagonizaron. Sería exagerado, sin embargo, considerar agotada la fuerza de las ciudades del cambio. Cabe ubicarla, eso sí, en las nuevas coordenadas globales. Asistimos hoy a una dinámica de repliegue configurada por nuevas mezclas de materiales ideológicos. Se trata de una ola reaccionaria que prioriza estrategias de restauración de órdenes tradicionales. La agenda económica contra los derechos sociales –bandera del ciclo neoliberal– queda ahora parcialmente desplazada por una combinación de autocracia, jerarquías, binarismo, homogeneidad… Son discursos y prácticas forjadas desde repositorios de odio y exclusión; narrativas instaladas en la propagación de miedos, negacionismos y nostalgias; relatos que convocan a una suerte de pasados idílicos (que nunca existieron). El régimen de guerra –la invasión de Ucrania, el genocidio en Palestina, la nueva Doctrina

Monroe en las Américas y la guerra en Irán– y la centralidad geopolítica de los Estados juegan a favor de las dinámicas de involución. Punitivismo, puritanismo y militarismo son sesgos de una misma pulsión reaccionaria que cruza sociedades, actores y propuestas políticas.

En este marco, y según una lógica ya conocida en coyunturas históricas precedentes, la política de proximidad vuelve a reconfigurar un espacio clave de esperanza: de rebeldía y reconstrucción democrática. Los avances recientes de la extrema derecha se dan en el ámbito de los Estados: forma parte o sostiene a ocho de los 27 gobiernos nacionales de la Unión Europea. No gobierna, en cambio, en ninguna de sus capitales ni grandes ciudades, ni siquiera como socio minoritario. Un gran número de metrópolis en todo el mundo resisten el ciclo reaccionario, forjando proyectos de transformación y de paz.

Algunos ejemplos relevantes. Hungría ha atravesado casi dos décadas de gobierno del nacional-conservador Viktor Orbán, con voluntad de autócrata; Budapest, en contraste, ha ido expresando un amplio apoyo al alcalde ecologista Gergely Karácsony, quien no solo ha desafiado la involución, sino que ha situado la ciudad al frente de la lucha por los derechos civiles. Suecia había sido a lo largo del siglo XX el paradigma de la socialdemocracia. Las cosas han cambiado: el llamado «bloque burgués» (liberales, demócrata-cristianos y el Partido Moderado) gobierna hoy el país nórdico con el apoyo de la extrema derecha. Pero no en Estocolmo. La ciudad sigue configurando mayorías progresistas. La alcaldesa socialdemócrata Karin Wanngård lidera el municipio con el apoyo de la izquierda y los verdes. Mientras Francia se ha inclinado hacia la derecha, con un peso creciente del partido Reagrupamiento Nacional (RN), París no lo ha hecho. La capital encadena 25 años de gobiernos plurales progresistas. Emmanuel Grégoire toma el testigo de Anne Hidalgo, la alcaldesa referente de la remunicipalización del agua y de la revolución verde en la ciudad. En Estados Unidos, en enero de 2025 Donald Trump asume la Presidencia. En

enero de 2026, accede a la Alcaldía de Nueva York Zohran Mamdani, nacido en Uganda, musulmán, activista comunitario y socialista democrático. Lo hace sobre la base de un programa de «radicalidades cotidianas»: congelamiento de alquileres, buses urbanos gratuitos, educación infantil para todos, red pública de alimentación a precios asequibles. Más allá de Nueva York, se expande en todo el país la ecuación política de gobiernos locales progresistas frente a la autocracia trumpista. Las ocho ciudades principales están gobernadas por los demócratas, y algunas de ellas con una fuerza creciente e inédita del ala más izquierdista, como Chicago con Brandon Johnson o Seattle con la activista Katie Wilson en la Alcaldía. Pero, en medio de los vientos reaccionarios, hay también contraejemplos: Madrid es gobernada por la derecha con políticas urbanas regresivas, y en América Latina Buenos Aires o Lima son gobernadas por fuerzas ubicadas en la derecha o la extrema derecha.

Las ciudades, laboratorios de transformación: políticas públicas y prácticas sociales

No se trata solo de un mosaico de buenos resultados electorales para el municipalismo de izquierda y ecologista. Ese abanico de ciudades que han ido construyendo políticas y alianzas progresistas articula hoy laboratorios de transformación e innovación. El derecho a la ciudad aparece como paradigma y cristaliza en clave de prácticas concretas: (a) ante la persistente cartografía urbana de las injusticias sociales, emerge la construcción del bienestar de proximidad desde valores e instrumentos que habían quedado relegados en el contrato social del siglo XX; (b) frente al legado de ciudades insostenibles y con graves problemas de injusticia espacial, surge un nuevo urbanismo feminista para hacer posible la vida en calles, plazas y barrios, y un nuevo ecologismo para proteger el clima y el planeta; (c) ante un esquema económico global donde las ciudades operan como plataformas de aterrizaje de un capital financiero desencadenante de burbujas especulativas,

el derecho a la ciudad erige la apuesta por tejidos cooperativos articulados a las comunidades y generadores de sociabilidad; (d) frente a la vieja política desconectada del bien común, las ciudades progresistas articulan ecosistemas locales de innovación democrática sobre bases de construcción comunitaria y de participación ciudadana.

Esta agenda de políticas por el derecho a la ciudad ha cristalizado de forma diversa en ciudades también diversas. Las prácticas transformadoras configuran hoy un mosaico amplio de procesos y experiencias rebeldes que sitúan al municipalismo de izquierdas y ecologista en la vanguardia de la emancipación social. Veamos algunos ejemplos a partir de los tres grandes giros: social, ecológico y democrático.

Más allá del Estado de bienestar: la ampliación municipalista de derechos sociales

Destacan, en la dimensión de localización de derechos básicos, algunas apuestas innovadoras del municipalismo transformador, orientadas a la construcción de seguridades económicas y habitacionales. Un primer eje pasa por la exploración de caminos hacia la renta básica, en tanto que garantía universal e incondicional de bases materiales de existencia (Barcelona, Glasgow, Ontario, Utrecht…). En la capital catalana, el programa B-MINCOME, desarrollado por el gobierno de Barcelona en Comú, vinculó la renta ciudadana al fortalecimiento comunitario en barrios vulnerables. En EEUU, la Red de Alcaldías por un Ingreso Garantizado (MGI, por sus siglas en inglés) cuenta ya con 72 programas en 26 estados y más de 335 millones de dólares de inversión, en ciudades como Baltimore, Chicago o Minneapolis, entre otras. En el eje habitacional, destaca la centralidad del derecho a la vivienda. En un contexto global de fuertes presiones especulativas, el municipalismo progresista ha contribuido a armar un engranaje de instrumentos orientados a garantizar el acceso a viviendas asequibles y dignas, en tanto que derecho básico. Viena opera, desde hace décadas, como paradigma de creación de un extenso parque de vivienda

pública municipal; Copenhague, Zúrich o Montevideo, por otro lado, han configurado estrategias altamente resilientes de vivienda cooperativa. En clave regulativa, París ha blindado la reserva obligatoria de pisos asequibles como herramienta de mixtura social; Berlín y Nueva York han desarrollado esquemas potentes de control municipal de rentas; Ámsterdam ha prohibido la compra especulativa; Helsinki ha erradicado el sinhogarismo a partir de una fuerte apuesta por el modelo *housing first* [la vivienda primero].

Más allá de la adaptación climática: las revoluciones verdes urbanas

El hilo verde va tejiendo transformaciones de proximidad. Se ha producido, de forma reciente, un giro sin precedentes: la irrupción y consolidación de gobiernos ecologistas en importantes ciudades. El contexto ha sido propicio. Los partidos verdes han ganado fuerza en muchos países y la crisis ecológica no solo se ha agudizado, sino que ha situado en el ámbito local buena parte de las políticas de respuesta: experiencias de transición energética, urbanismo sostenible, movilidad activa, soberanía alimentaria, etc. Las ciudades se han convertido en laboratorios de acción climática y descarbonización. La revolución verde urbana avanza frente a la tibieza (cuando no el negacionismo) de Estados y corporaciones. Copenhague está a punto de ser la primera gran ciudad neutra en carbono; Ámsterdam ha implementado amplias restricciones al uso del automóvil para llegar a emisiones cero en tráfico; Grenoble ha aprobado la plena gratuidad del transporte público; Estocolmo y Londres han implantado peajes urbanos en el núcleo de sus políticas de movilidad y como fuentes de recursos para financiar la transformación verde; Barcelona ha creado una empresa pública de energía, basada en fuentes renovables y generación de proximidad, como alternativa al oligopolio eléctrico; Berlín y París han desandado el camino mercantilizador de los bienes comunes con la remunicipalización del agua; Milán ha impulsado el pacto de políticas alimentarias, con la producción agroecológica en el núcleo de la estrategia, y Bristol ha creado una potente

moneda local (Bristol pound) vinculada a la red de comercios de proximidad y a la soberanía alimentaria. Destaca, finalmente, la experiencia de Hernani (País Vasco) con su proyecto integral de transición ecosocial Hernani Burujabe [Hernani soberana]. El proyecto articula el tejido económico, social y administrativo del municipio en torno de ocho sectores estratégicos –energía, alimentación, cuidados, moneda local, telecomunicaciones, biodiversidad, trabajo y vivienda– organizados cada uno en mesas de soberanía donde colaboran ayuntamiento, ciudadanía y agentes económicos.

Más allá de la vieja política: la democracia comunal y ciudadana

El municipalismo transformador ha impulsado, a través del giro comunal y participativo, la ampliación del contrato social en clave democrática: ha tratado de articular lo institucional, lo comunitario y lo ciudadano. Ello implica trabajar en las intersecciones entre el carácter universalista de las políticas y el potencial cooperativo de las dinámicas de acción colectiva: construir una esfera de proximidad compartida orientada a vertebrar lo común en términos de democracia radical. En las últimas décadas ha emergido, por un lado, un abanico de prácticas sociales que conectan movilización y construcción de lo común («comunes urbanos»). Estas adoptan formas de «autonomía» urbana (viviendas recuperadas, espacios autogestionados, escuelas populares), innovación social (crianza compartida, huertos urbanos, economía solidaria) y apoyo mutuo (redes vecinales para enfrentar vulnerabilidades de tipo relacional o material). La conexión entre el ciclo municipalista y este tipo de acción colectiva ha hecho posible ir generando espacios de articulación de estructuras público-comunitarias. Por otro lado, las ciudades del cambio han abierto el segundo eje de la ventana democrática: la posibilidad de ahondar en modelos de participación ciudadana; de activar dinámicas de retorno de lo institucional a manos de la ciudadanía; de empujar los esquemas clásicos de participación consultiva hacia lógicas deliberativas, con más capacidad decisional.

En Europa, Barcelona y Nápoles disponen de una estrategia de patrimonio ciudadano que fija tanto la gestión comunitaria de los equipamientos municipales como la autogestión cooperativa de espacios públicos. La red de gestión ciudadana de Barcelona supera los 60 espacios –centros cívicos, bibliotecas, instalaciones deportivas, centros de día–, administrados por plataformas vecinales bajo acuerdos de cooperación con el gobierno municipal, una de las experiencias de cogestión público-comunitaria más amplias de Europa.

La cesión de espacios municipales a la autogestión vecinal, por otro lado, tiene en Can Batlló su referente principal. En 2019, el gobierno de Barcelona en Comú cedió 13.000 metros cuadrados de ese viejo recinto industrial a una plataforma comunitaria. En 2021 se concretó el proyecto de instalar uno de los mayores espacios de economía cooperativa de Europa: 60 iniciativas vinculadas a los cuidados, la transición energética, la vivienda, la movilidad compartida, la cultura o la agroecología. En América Latina, Iztapalapa y Guadalajara han creado, respectivamente, las «Utopías» y las «Colmenas», infraestructuras sociales de alta calidad (espacios culturales, educativos y deportivos) en barrios de vulnerabilidad severa. Son, tomando el concepto de Eric Klinenberg, «palacios del pueblo» orientados a cristalizar, de forma simultánea, derechos sociales y lazos comunitarios. En el eje de la participación ciudadana, el Observatorio Internacional de la Democracia Participativa (OIDP) registra más de 200 experiencias municipales de presupuestos participativos y por encima de 40 asambleas deliberativas a escala local. En clave digital, la plataforma Decidim, nacida en Barcelona en 2016, ha articulado en esa ciudad 80 procesos participativos, con 150.000 personas registradas y 33.000 propuestas. Hoy la plataforma ha sido adoptada por 240 municipios y 150 organizaciones sociales, con 1.345.000 participantes en Europa y América Latina.

A modo de síntesis: potencial y retos de las ciudades del cambio

Abrimos este artículo mencionando un doble reto: rescatar la relevancia histórica de lo local como esfera transformadora y construir una mirada sensible sobre el municipalismo emancipador, en el contexto actual de cambios estructurales. En pleno siglo XXI, las ciudades ganan centralidad en el marco de las dinámicas de cambio de época: el capitalismo digital y rentista es esencialmente urbano; la vivienda configura el eje principal de las desigualdades; la sociedad compleja y líquida se expresa en lo cotidiano; las metrópolis son responsables de 70% de las emisiones de calentamiento global... Las ciudades convocan hoy a disputar las grandes batallas colectivas: entre la especulación y la vida; entre la segregación y el bien común; entre la soledad y los vínculos; entre los combustibles fósiles y el futuro del planeta. Y lo hacen forjando nuevos proyectos colectivos y nuevos sujetos políticos. Un municipalismo de izquierda y ecologista que explora la ampliación de derechos sociales –más allá del Estado de bienestar– frente a privilegios aún inalterados; que pone en marcha revoluciones verdes y cooperativas frente al capitalismo fósil y sus petroestados; que radicaliza la democracia frente a la autocratización estadocéntrica del mundo; que articula redes horizontales de ciudades frente a la anacrónica geopolítica de los Estados. Un municipalismo donde cuajan actores desde lógicas de confluencia y reconocimiento mutuo, con menos intransigencias y miedos que los mostrados por las fuerzas políticas en ámbitos nacionales. Es en las ciudades donde los frentes amplios han ganado; donde incluso los partidos tradicionales han apostado por dosis más elevadas de audacia política.

Claro que todo ello enfrenta dificultades. El derecho a la ciudad –como paradigma del municipalismo transformador– está constreñido por dinámicas (especulación inmobiliaria, crisis climática, desigualdades, migraciones y digitalización, entre otras), cuyos factores desencadenantes e impactos operan en escalas globales. El ámbito local, por sí solo, resulta insuficiente para embridar esas dinámicas de fondo, arraigadas en el núcleo del capitalismo rentista y fósil. Sucede, sin embargo, que sin capacidades de

respuesta urbana, tampoco hay salida democrática y de mayorías. Superar ese dilema requiere, por lo menos, transitar dos procesos:

(a) El fortalecimiento, por un lado, de las bases económicas y políticas del municipalismo. Los poderes locales deberían poder gestionar un porcentaje significativo del conjunto de recursos públicos de cada Estado. Y deberían ganar soberanía, conquistar el derecho a decidir sobre el control de alquileres, sobre la gestión del agua y de la energía, sobre el acceso a la plena ciudadanía de sus habitantes, entre otras cuestiones.

(b) El fortalecimiento de las redes de ciudades para avanzar hacia una gobernanza global post-estatal, basada en interdependencias y en soberanías acordadas y compartidas: redes que sitúen a las ciudades en el núcleo de las instituciones internacionales (como Ciudades y Gobiernos Locales Unidos, la principal organización mundial de municipios, o Eurocities, su equivalente europeo) y redes para transferir políticas, alianzas sociales y aprendizajes (como C40, de ciudades por el clima, o los Gobiernos Locales por la Sostenibilidad).

La centralidad política y simbólica de los Estados resulta aún abrumadora, pero ahí están las «ciudades sin miedo» tejiendo tramas de esperanza democrática. La disputa sigue abierta. Y el municipalismo –con raíces en prácticas y memorias populares– muestra argumentos y fuerza para retomar, barrio a barrio, caminos de humanidad.

UAB

La soLfalfzaLfó de la terra
Los munfLfpfos lfbres,
The Death and Lffe of Great AmerfLan Cfffes
Muerte y vfda de las grandes Lfudades
El dereLho a la Lfudad
La Luestfón urbana *Movfmfentos soLfales urbanos* ddl
EspaLfos de esperanza *Cfudades rebeldes. Del dereLho de la Lfudad a*

la revoluLF6n urbana

En busLa de la justFLFa espaLFal

© Nueva Sociedad / Dani Scharf 2026

TEMA CENTRAL

Izquierdas y ecologismo

Una relación cada vez más necesaria

Maristella Svampa

L ibtóriVamYntY, lab iz4uiYrdab rYlYgaron a un lugar bYVundario lab rYivindiVaVionYb amsiYntalYb, 3riorizando Yl VonfliVto Va3ital-tras ajo bos rY Yl VonfliVto Va3ital-naturalYza. L oy YbY dYbYnVuYntro rYbulta inbobtYnis lY: lab luVhab dY VlabYb ya no 3uYdYn bY3ararbY dY lab luVhab YVológiVab. e 3or Ybo mibmo Yb nYVYbario rYVu3Yrar lab tradiVionYb YVoboVialibtab dYl NortY junto a lab nuYvab VonVY3tualizaVionYb Vonbtruidab Yn AmÝriVa Latina.

Históricamente, las diferentes izquierdas han sido refractarias a las corrientes ecologistas que desde 1970 han ido surgiendo a la luz de los primeros signos de la crisis ambiental y de las diferentes críticas al paradigma desarrollista. Ese rechazo se debía a que las izquierdas privilegiaban una lectura de la modernidad y del sistema social en términos de conflicto entre capital y trabajo, y minimizaban o soslayaban los conflictos entre capital y naturaleza, y por ende los impactos ambientales y territoriales del modelo de desarrollo hegemónico. En consecuencia, aunque cuestionaran el sistema capitalista por las relaciones de explotación, en líneas generales seguían apostando por el paradigma del desarrollo.

En América Latina, las izquierdas –tanto en su matriz marxista como en la reformista– han compartido este conjunto de creencias en torno de la dinámica de acumulación y el desarrollo. Por ejemplo, tanto para los estructuralistas de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) como para los autores claves de la teoría de la dependencia, lo central era el cuestionamiento de la desigualdad social y la dependencia estructural, y no el de la ideología del desarrollo. La incipiente cuestión ambiental no estaba dentro de su horizonte de conceptualización. Décadas más tarde, este consenso desarrollista se reprodujo en las izquierdas progresistas que a partir

de los años 2000 gobernaron diferentes países latinoamericanos, durante el llamado «*boom* de los *commodities*».

Recordemos que el ecologismo nació como perspectiva político-social hacia fines de 1950, con la multiplicación de las esferas de conflicto y la importancia creciente de la problemática ambiental y los límites planetarios. Desde el comienzo, las organizaciones ecologistas apuntaron sus críticas al productivismo y a la ideología del progreso y el crecimiento infinito que impulsaban tanto el capitalismo occidental como el socialismo de tipo soviético, esto es, las izquierdas entonces hegemónicas. Asimismo, como otros nuevos movimientos sociales, en términos organizativos, el ecologismo aparecía como portador de nuevas prácticas, más ligadas al autonomismo y a corrientes contraculturales de izquierda, que apostaban a formas organizativas más flexibles y democráticas, en contraposición con los estilos verticales de construcción política propios de los partidos y sindicatos de izquierda.

Si bien en América Latina existían organizaciones ecologistas de carácter conservacionista desde los años 50, estas tenían escasa repercusión. Su debilidad aparecía ligada a la convicción que atravesaba tanto a las izquierdas como a las elites políticas latinoamericanas de que la incipiente problemática ecológica era una preocupación secundaria importada de la agenda de los países ricos, cuando no una suerte de artilugio ideológico que apuntaba a obstaculizar las posibilidades de desarrollo en los países más pobres. En realidad, sería desde fines de la década de 1990 y principalmente en la de 2000, frente a la amplificación de los impactos ambientales y territoriales producidos por el neoextractivismo y el simultáneo ingreso de la crisis climática a la agenda pública, cuando el ambientalismo se expandiría como fuerza social *desde abajo* en diferentes países de la región, estrechamente ligado a la cosmovisión de los pueblos originarios. Uno de los resultados de este proceso fue la multiplicación de la conflictividad socioambiental, y con ello, la emergencia de nuevos ámbitos de protesta, en

los cuales confluían actores diversos, desde organizaciones campesinas e indígenas, nuevos colectivos ecoterritoriales, diversas ONG y un espacio activista y académico pluridisciplinar y de carácter anticolonial construido en torno de la ecología política.

En este artículo me propongo abordar los encuentros, tensiones y desconexiones entre izquierdas y ecologismos en tres partes. En la primera, resumo algunos de los conceptos aportados por el ecosocialismo y el marxismo ecológico, dos corrientes académicas que han atravesado el marxismo contemporáneo y han abierto la puerta a la conexión entre luchas de clases y luchas ecológicas. En la segunda, analizo cuáles son las categorías elaboradas desde América Latina por el pensamiento ecosocial latinoamericano, y me detengo muy brevemente en el rechazo de la problemática ambiental por parte de los progresismos oficialistas, durante el llamado ciclo progresista, para volver a pensar los puentes y lazos entre Norte y Sur global. Y en la tercera reflexiono sobre los conceptos-puente entre el Norte y el Sur y los desafíos que se plantean.

Marxismo, Ecología y Actualización

Las izquierdas de origen marxista registraron dificultades para incorporar teórica y políticamente el ingreso de la cuestión ambiental en la agenda política, así como el avance de los movimientos ecologistas. Por un lado, como hijos de la modernidad, Karl Marx y el movimiento obrero buscaban erradicar la desigualdad por la vía revolucionaria, pero no así el progreso, tal como este era entendido en su asociación con la expansión de las fuerzas productivas. Por otro lado, los movimientos ecologistas presentaban un carácter cultural y una base social policlasista cuyo objetivo era incorporar las problemáticas a la agenda pública, pero no tenían como horizonte la revolución social. Sin embargo, luego de este primer desencuentro, desde los años 70 y, con mayor fuerza, a lo largo de las décadas de 1980 y 1990,

numerosos autores del Norte global se propusieron reconciliar marxismo y ecologismo, desplazando ligeramente el eje de preocupación. Antes que interesarse de modo sustancial en el devenir de los movimientos ecologistas y sus características, se propusieron analizar el alcance de la problemática ambiental en el marco de la crisis capitalista.

Sería imposible resumir los aportes que se han venido haciendo desde el campo del marxismo occidental para incorporar la crisis ecológica como inherente al capitalismo. Sin duda, autores como los franceses André Gorz y Henri Lefebvre, el franco-brasileño Michael Löwy, el español Manuel Sacristán, el alemán Elmar Altvater, así como los estadounidenses James O'Connor y John Bellamy Foster, estuvieron entre los primeros en señalar la incompatibilidad entre capitalismo y sostenibilidad ambiental, y abrieron así la posibilidad de conectar luchas de clases con luchas ecológicas.

En términos políticos, fue la izquierda trotskista de la Cuarta Internacional (liderada por Ernest Mandel) la que primero desde el ecosocialismo impulsó la articulación de ecología e izquierda, principalmente a través de Michael Löwy. En 2001, Löwy publicó en coautoría con Joel Kovel el *Manifiesto ecosocialista internacional*, donde se afirmaba que el ecosocialismo no se concibe como una negación de los socialismos del siglo XX, sino como una prolongación que conserva los objetivos emancipadores de estos, pero «insiste en una redefinición de las vías y del objetivo de la producción socialista en un marco ecológico»[1]. La principal contribución conceptual de Löwy está en el libro *Ecosocialismo. Una alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, donde caracteriza el capitalismo como un sistema no solo de explotación, sino también de destrucción de las condiciones de vida del planeta, y critica tanto la «ecología de mercado» dominante, que no cuestiona el sistema capitalista, como el «socialismo productivista», que ignora los límites naturales. Löwy propone la alianza entre los «rojos» y los «verdes», en un sentido amplio, entre movimiento obrero y movimientos ecologistas. El ecosocialismo

aparece como una propuesta radical que implica un cambio de paradigma, «a través de una planificación democrática, local y nacional y tarde o temprano, internacional»[2]. Más allá de que Löwy critique las corrientes decrecentistas (como una visión cuantitativista que apunta a una «dictadura ecológica ilustrada»), el ecosocialismo conlleva una reorientación del consumo y la producción, en función de las necesidades básicas.

De carácter más teórico-académico que político programático son los aportes del llamado marxismo ecológico, que arrancó a fines de la década de 1980 y colocó en agenda nuevas categorías como «segunda contradicción», «fractura metabólica» y «Capitaloceno». Así, por ejemplo, James O'Connor introdujo la «segunda contradicción» del capitalismo, a saber, la contradicción entre capital y naturaleza[3]. El capitalismo degrada sus propios recursos (contaminación, agotamiento, desgaste social) y genera una masiva externalización de los costos de producción, sociales y ecológicos. Otro de los aportes centrales es el de John Bellamy Foster, quien retomó el concepto de fractura metabólica, a partir del trabajo de Marx sobre el metabolismo entre sociedad y naturaleza, especialmente en *El capital*[4]. Para Foster, la fractura metabólica es inherente al capitalismo y compromete la sostenibilidad de las condiciones de vida y producción. Aunque para algunos este análisis del metabolismo es más dualista que dialéctico, es claro que el concepto pone de manifiesto una desconexión entre la naturaleza y la sociedad, a partir de la cual el capitalismo prioriza la acumulación de capital por encima de la sostenibilidad y la preservación del ambiente, algo que Marx ya había observado a través del agotamiento de los nutrientes del suelo en Inglaterra.

En otra línea de análisis, el sueco Andreas Malm propuso pensar la actual crisis socioecológica en términos de Capitaloceno en lugar de Antropoceno, argumentando que tal crisis no es obra de la humanidad como especie homogénea, sino de un sistema social concreto, el capitalismo, por lo cual la responsabilidad es desigual en términos de clases sociales y países.

Asimismo, Malm sostiene que el capitalismo es un sistema socioeconómico que surgió en el siglo XV, mientras que el capitalismo fósil es un periodo particular que comenzó a principios del siglo XIX y en el marco del cual se formó una serie de brechas metabólicas: degradación del suelo, cambios en los ciclos del nitrógeno y el carbono[5]. Por su parte, el estadounidense Jason Moore retomó la tesis del Capitaloceno para indagar sobre los orígenes del capitalismo y la expansión de las fronteras de la mercancía, en el largo periodo medieval. Los ciclos del capital fueron generando un modelo histórico-geográfico basado en la apropiación rápida y la expansión y diversificación geográfica, una vez agotado el recurso. «¿Se agota la tierra? Nos movemos a la frontera. Este fue el lema mostrado en el escudo de armas del capitalismo temprano»[6]. De modo que el Capitaloceno como crisis actual debe ser leído como un proceso de larga duración en el cual van tomando forma nuevas maneras de ordenar la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza. El capitalismo no solo se desarrolla dentro de la naturaleza, sino que la transforma y se transforma a través de ella, creando lo que llama «ecología-mundo».

Desde una posición vinculada al marxismo heterodoxo, los franceses Pierre Dardot y Christian Laval proponen refundar una teoría de lo común. Los autores muestran cómo el principio de lo común se impone hoy día como el término central de la alternativa política para el siglo XXI: «El término 'común' designa no el *resurgimiento* de una idea comunista eterna, sino la *emergencia* de una nueva forma de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación»[7]. Desde las luchas altermundialistas y ecologistas hasta las teorías de lo común –de Michael Hardt y Toni Negri a Pierre Dardot y Christian Laval–, «lo común» ha llegado a ser el nombre de un régimen de prácticas, de luchas, de instituciones y de investigaciones que apuntan a un porvenir no capitalista. Lo común no es un bien o recurso, sino una actividad política; un principio de acción que consiste en instituir democráticamente aquello que debe ser gestionado de manera colectiva. La

obra recorre desde el sistema de normas o el derecho como campo de lucha hasta el esbozo de programa de la «política de lo común». En su obra más reciente, *Instituer les mondes. Pour une cosmopolitique des communs* [Instituir los mundos. Por una cosmopolítica de los comunes], Dardot y Laval avanzan en una reflexión de lo común como forma de autogobierno de los medios de vida, tomando como base un paradigma relacional, que apunta a una cosmopolítica. Así, sostienen, si aceptamos razonar en términos de los bienes comunes como formas de autogobierno de los entornos de vida, el prefijo «auto» debe entenderse como referido no a un colectivo humano encargado de dirigir desde afuera un entorno de vida, sino a los diferentes componentes, humanos y no humanos, de ese mismo entorno. El autogobierno colectivo presupone, entonces, que el colectivo humano pertenece al entorno de vida que cogobierna desde adentro y del cual depende: tomando el ejemplo del bosque, el autogobierno de un bosque no es el gobierno del bosque solo por parte de los seres humanos, sino el gobierno del bosque por parte de todos aquellos que viven en él, tanto seres humanos como otros seres vivos no humanos[8].

Por último, a partir de 2008 asistimos a nuevos debates sobre el decrecimiento, un concepto que se nutre de aportes tan diversos como el de André Gorz en la década de 1970 (crítica al consumo), el catalán Joan Martínez Alier (economía ecológica) y el Movimiento al Decrecimiento fundado hacia el año 2000 por el francés Serge Latouche. Desde el campo neomarxista, quien sostiene de manera más radical este posicionamiento es el filósofo japonés Kohei Saito, quien argumenta que Marx, en sus escritos tardíos, al estudiar la crisis del suelo y el agotamiento de los nutrientes, apuntó a un socialismo que vuelve a viejas formas de producción, utilizando algunas de las últimas tecnologías. Saito sintetiza esa lectura en la fórmula de un «comunismo del decrecimiento». Asimismo, en la línea del decrecimiento, se destacan los aportes del politólogo y activista alemán Ulrich Brand alrededor de su concepto de «modo de vida imperial», definido

como «un patrón social, cultural y económico dominante en los países del Norte global (y adoptado por las elites del Sur), normalizado y hegemónico, que no puede evitar externalizar sus condiciones o consecuencias negativas sin explotar a otras personas y sin destruir sus propios fundamentos, que están profundamente arraigados en las estructuras y prácticas políticas, económicas y culturales en la cotidianidad de la población del Norte global y cada vez más también de los países emergentes del Sur global»[9]. Los aportes teóricos de Brand retoman la teoría del Estado y la cuestión ecológica y de género, al tiempo que mantienen un diálogo constante con América Latina sobre el que volveré más adelante.

En suma, hasta qué punto estos conceptos reseñados se encuentran en Marx, si se trata de dimensiones menores o son aspectos significativos en su obra, son cuestiones que quizá solo interesen a la marxología académica. La obra de Marx es sin duda un cantero inagotable, a condición de que no creamos que puede explicarlo todo, lo cual además de ser insostenible, colocaría en una suerte de posición de superioridad epistémica a aquellos que adoptaran tal visión. Se entiende claramente que el esfuerzo de actualización teórica responde a la necesidad de expandir una relectura marxista en clave de crisis socioecológica. El objetivo es potenciar y articular luchas de clases con luchas ecologistas, desde una perspectiva anticapitalista, en un escenario de policrisis sistémica que se advierte cada vez más asimétrico y desigual.

AmÝriVa Latina: dYbVoloniza Vión Y3ibtÝmiVa y 3Yrb3YVtiva YVoboVial

Los primeros aportes críticos del pensamiento emancipatorio latinoamericano tocaron el corazón de la teoría del desarrollo, en clave descolonizadora. Fue en los años 90 cuando comenzaron a circular las primeras perspectivas críticas en torno del desarrollo; en el caso latinoamericano, analizado como discurso de poder. Entre ellas, se destaca la

contribución del mexicano Gustavo Esteva en el *Diccionario del desarrollo*, coordinado por Wolfgang Sachs *(*1992), quien subrayaba la matriz colonial de la idea de desarrollo y la invención, en la posguerra, por parte de Estados Unidos y otras potencias occidentales, del desarrollo y su contraparte, el subdesarrollo[10]. Otra contribución importante fue la del pensador colombiano Arturo Escobar, quien propuso la noción de «posdesarrollo», a partir de la cual deconstruye el concepto moderno de desarrollo como instrumento de dominación, revelando sus principales mecanismos de operación; entre ellos, la profesionalización de los «problemas» del desarrollo y su institucionalización a través de una red de organizaciones nacionales, regionales e internacionales. Escobar destacaba asimismo las formas en que el desarrollo invisibilizaba experiencias y conocimientos locales y sugería un cambio de enfoque, pasando de pensar un «desarrollo alternativo» a pensar «alternativas *al* desarrollo».

En la primera década del siglo XXI, esta crítica anticolonial y postestructuralista al desarrollo se conectó con la categoría de «neoextractivismo», una noción acuñada en América Latina por el activismo académico, que fue adoptada rápidamente por todo el arco de colectivos y organizaciones socioambientales de la región, y que cuenta en la actualidad con una amplia circulación internacional[11]. Esta crítica tuvo una gran productividad teórica y política, lo que muestra una vez más la gran porosidad entre luchas sociales y pensamiento crítico. En primer lugar, marcó la convergencia de las resistencias de pueblos indígenas y las luchas ecosocioterritoriales con el campo de la ecología política, un espacio en expansión en el cual irían confluyendo aportes de la sociología de los movimientos sociales, el pensamiento indígena, la geografía crítica, la historia ambiental, los feminismos, los nuevos constitucionalismos latinoamericanos y la economía ecológica, entre otros. Este espacio académico-militante contó con los aportes previos de destacados pensadores como el mexicano Enrique Leff y el ya citado Arturo Escobar, así como con

los trabajos pioneros del Grupo de Ecología Política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), coordinado por el investigador Héctor Alimonda. En segundo lugar, la crítica al neoextractivismo fue también el punto de partida de propuestas de cruce entre ecologismos e izquierdas anticoloniales, cuyo objetivo sería disputar el sentido hegemónico (paradigma desarrollista) y superar las limitaciones de los progresismos realmente existentes.

En esa línea, los debates sobre las alternativas al extractivismo se han ido nutriendo del pensamiento comunitario indígena, las luchas ecologistas y los feminismos ecoterritoriales. Estas perspectivas que buscaron articular izquierda plebeya con lucha ecologista se asientan sobre un paradigma relacional, en el que se destacan conceptos-horizonte como buen vivir, derechos de la naturaleza, bienes comunes, posextractivismo, sistema de cuidados y, más recientemente, en el marco de las discusiones sobre la transición energética, los de transición ecosocial justa y popular y Estado ecosocial.

Dos de los conceptos faro fueron el buen vivir y los derechos de la naturaleza. Mientras que el buen vivir instala puentes entre pasado y futuro, entre matriz comunitaria, cosmovisión relacional indígena y mirada ecologista, el de derechos de la naturaleza postula nuevas formas de relación del humano con la naturaleza y con sus semejantes, y por ende reclama el pasaje de un paradigma antropocéntrico a otro de carácter sociobiocéntrico. Sancionada en 2008, la Constitución de Ecuador estuvo a la vanguardia de este reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Luego siguió Bolivia, con el reconocimiento legal de los derechos de la Madre Tierra, en 2010.

Como es sabido, para el progresismo latinoamericano la problemática ambiental fue un punto ciego. No fueron pocos quienes desde los gobiernos confrontaron directamente con la crítica al neoextractivismo[12]. Hay que agregar que entre los defensores más fervorosos del consenso extractivista se encuentran los economistas heterodoxos, que convergen así con sus pares

ortodoxos. En la izquierda latinoamericana fue relevante también el apoyo incondicional a los progresismos oficialistas por parte de las autoridades de Clacso –al menos hasta 2019–, por lo que esto significaba en términos de redes de difusión y circulación del pensamiento. Al mismo tiempo, no pocos de los conceptos propositivos que habían sido inicialmente aceptados terminaron por ser instrumentalizados en clave desarrollista (el buen vivir) o descartados (los derechos de la naturaleza), desde el lenguaje progresista hegemónico. Así, el divorcio entre el discurso neodesarrollista progresista encarnado por los oficialismos y el discurso ecoterritorial asociado a movimientos indígenas y colectivos ambientales alcanzó diferentes grados de profundidad. Se acusó al ambientalismo de falta de «realismo social» o de «hacer el juego a las derechas», y no pocos optaron por el escamoteo de la problemática socioambiental estigmatizando las protestas, negando la legitimidad del reclamo y atribuyéndolo ya sea al «ecologismo infantil» (Ecuador), al accionar de ONG extranjeras (Brasil), al «ambientalismo colonial» (Bolivia) o, en épocas más recientes (Argentina, 2019-2023), a un «ambientalismo bobo» y «prohibicionista».

El único caso de progresismo socioambiental oficialista ha sido el de Colombia bajo el gobierno de Gustavo Petro (2022-2026), quien ya sostenía un discurso ambientalista durante su paso por la Alcaldía de Bogotá. El gobierno de Petro tuvo limitaciones de todo tipo, pero recogió las diferentes vertientes de luchas contra el extractivismo: las organizaciones campesinas que luchan por la soberanía alimentaria, los comités ambientales, que lograron triunfos aplastantes contra la minería a gran escala, u organizaciones como la Alianza Colombiana contra el Fracking. La idea misma de una Colombia «potencia de vida», expresada en un programa integral de gobierno y no solamente como compartimento estanco, hizo su aparición en discusiones públicas sobre el *fracking* o sobre la transición energética.

Sin pretender saldar un tema sobre el cual se ha escrito mucho, al día

de hoy, en América Latina, el desencuentro entre izquierdas progresistas e izquierdas ecologistas continúa siendo una constante. Más allá de que algunos adopten una retórica moderadamente ambientalista, gran parte de los progresismos siguen convencidos de que el neodesarrollismo extractivista es la clave para la superación del neoliberalismo, mientras que gran parte de los ambientalismos continúan convencidos de que los progresismos seguirán apostando por políticas neodesarrollistas que terminan por converger con el neoliberalismo.

Volviendo al campo de la producción de conceptos-puente entre izquierdas y ecologismos, en América Latina existe una reflexión sobre «lo común» que tiene raíces propias, distintas del mencionado debate europeo. No es parte de una teoría general, sino de prácticas y luchas concretas de pueblos indígenas, campesinos y movimientos sociales, esto es, de la defensa de los comunes. Pero esta reflexión más empírica se articula con otros conceptos, como el de «comunalidad» y, sobre todo, «posextractivismo», elaborado en la estela del concepto de «posdesarrollo». El posextractivismo es concebido como una puerta de entrada para la superación de la dependencia de la extracción intensiva de recursos naturales (minería, hidrocarburos, agroindustria) en América Latina. Para algunos autores, el posextractivismo es una alternativa al modelo de desarrollo basada en el buen vivir, que abandona el extractivismo clásico (depredador y exportador) y avanza hacia una transición justa y sostenible, basada en economías diversificadas, con soberanía territorial, justicia ambiental, democracia deliberativa y valoración de los bienes comunes[13]. Para otros, es un horizonte político que se conecta con la necesidad de transiciones ecosociales justas que articulen en un nuevo paradigma de justicia social con justicia ambiental[14]. Todas estas posiciones rechazan el neoextractivismo como patrón de acumulación y proponen moratorias de proyectos extractivos, defienden la soberanía de los pueblos sobre sus territorios y proponen una salida ecológica y social que combine decrecimiento selectivo de los países

ricos, democracia deliberativa, economías locales y agroecológicas y derechos de la naturaleza.

En suma, pese a los retrocesos políticos, la noción de pos-

extractivismo continúa siendo un eje a partir del cual pensar una agenda de transición ecosocial, desde un nivel multiescalar. Una de las propuestas más recientes es la que, junto con otros activistas e intelectuales, lanzamos desde el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur, un colectivo de carácter latinoamericano creado en 2020, que busca disputar sentidos en torno de la transición ecosocial en un escenario de policrisis civilizatoria, a través de diferentes inflexiones y agendas, tanto a escala global como regional y nacional[15]. En tanto apuesta ecosocial, económica e intercultural pergeñada desde el Sur, rechaza que América Latina continúe siendo hablada y pensada solo desde el Norte, sobre todo cuando se trata de propuestas de transición ecosocial, que por lo general no colocan en el centro la cuestión de la deuda ecológica ni el posextractivismo, y en algunas ocasiones tampoco van más allá de la descarbonización de las sociedades, ni cuestionan el modelo productivo ligado al agronegocio. Se trata de una plataforma colectiva que invita a construir imaginarios sociales esperanzadores, a acordar un rumbo compartido de la transformación y a crear una base para espacios de lucha en los más diversos ámbitos de nuestras sociedades[16].

En sintonía con esta plataforma regional, en 2023 se creó en Argentina el Equipo Transiciones, concebido como un «equipo de equipos», que asume como desafío la elaboración de propuestas de transición ecosocial, las cuales vienen de la mano de conceptos como el de «transición energética justa y popular», «deuda ecológica», «sistema integral de cuidados» y «Estado ecosocial», entre otros[17]. La propuesta de crear un Estado ecosocial que asuma los riesgos sociales y ambientales confronta directamente con las políticas ultraneoliberales, pero se distancia también de la visión del Estado de bienestar europeo y los populismos latinoamericanos. La reflexión sobre

el Estado ecosocial cuenta con los aportes del economista Rubén Lo Vuolo, del Equipo Transiciones, quien lo define como

> [Una] nueva forma de organización social cuyo objetivo es satisfacer las necesidades humanas de las personas, dentro de los límites que imponen las fronteras planetarias. Un sistema institucional y políticas públicas cuya función es garantizar que todas las personas accedan a los elementos necesarios para continuar con la reproducción de su vida en nuestras sociedades, sobre bases igualitarias y bajo dos criterios simultáneos: equidad/justicia y sostenibilidad/suficiencia.[18]

Lejos de tratarse de propuestas abstractas, tanto el Pacto Ecosocial como el Equipo Transiciones entroncan su reflexión con las luchas ecoterritoriales, los procesos de re-existencia y los conceptos-horizonte ya mencionados, forjados en las últimas décadas en el Sur global y en América Latina en particular. Asimismo, apuntan a generar un diálogo descolonizador con otras propuestas de izquierda, como el decrecimiento y otras alternativas sistémicas.

ConVY3tob-3uYntY y dYbafíob

En el Norte global, las izquierdas marxistas ampliaron su horizonte de reflexión, tanto en lo que se refiere a los conceptos para entender la crisis socioecológica como en la búsqueda de un programa alternativo ecosocialista. En la actualidad, las múltiples dimensiones de la crisis muestran la consolidación de un «modo de vida imperial», que impulsa el aceleramiento del metabolismo social del capital (la exigencia de materias primas y de energía) y, por ende, empuja aún más al colapso ecológico. A raíz de ello, no es casual que dentro de las filas del marxismo se debata cada vez más abiertamente un tema tan controvertido como el decrecimiento, lo que antes parecía ser una suerte de tabú. Por su parte, en América Latina, la

necesidad de articular izquierdas con ecologismo nació con las críticas al desarrollo, pero se expandió con las grandes movilizaciones antineoliberales de principios del siglo XXI, primero, y la consolidación del neoextractivismo, después. Nuevas categorías asomaron, en ese cruce que busca hibridar cosmovisión comunitaria indígena con la práctica de cuidado y defensa de los territorios, desde un paradigma ecofeminista que acentúa la relacionalidad y la interdependencia de la vida.

Cabe señalar, sin embargo, que existe un escaso diálogo entre las perspectivas ecomarxistas y las propuestas de alternativas al extractivismo. Las asimetrías epistémicas prevalecen; más allá de que ciertas categorías –como Capitaloceno o fractura metabólica– recorran el lenguaje de la ecología política latinoamericana, no sucede lo mismo con el léxico político-conceptual de la región, que raramente es invocado desde el Norte global. Por supuesto, hay excepciones, puentes que se tienden y líneas de cruces que van marcando senderos comunes. Así, en 2008, Michael Löwy publicó la Declaración Ecosocialista de Belém e impulsó la creación de una Red Ecosocialista, tanto a escala internacional como en Brasil, su país de origen, buscando la articulación con movimientos como el Movimiento Sin Tierra (MST) y expresiones partidarias de izquierda. Pero como sostiene la socióloga brasileña y activista ecosocialista Sabrina Fernandes, para avanzar en la generación de un nuevo paradigma ecosocialista, hay que dejar de separar demandas «rojas» y «verdes», para integrarlas en una misma lucha y un único paradigma[19]. Sin duda, uno de los grandes desafíos del ecosocialismo es la elaboración de una nueva teoría del Estado, en consonancia con una planificación democrática que asuma la confrontación con las narrativas tecnocráticas del «capitalismo verde» y no caiga en los errores del pasado (ya sea el viejo Estado de bienestar europeo o el colectivismo soviético). En esa línea, sería interesante conectar estas propuestas con la reflexión sobre el Estado ecosocial.

Asimismo, hace años se inició el diálogo entre posextractivismo y

decrecimiento, tal como lo puso de relieve el libro publicado conjuntamente en 2017 por Alberto Acosta (ex-presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador y actual miembro del Pacto Ecosocial) y Ulrich Brand[20]. En él, buscaban profundizar las características de los contextos divergentes que dieron origen a estos conceptos. No obstante, también afloraban preocupaciones acerca de las ambivalencias y limitaciones del concepto de decrecimiento, en su cuestionamiento de la lógica de dominación o, incluso, en la persistencia de una visión antropocéntrica, que no necesariamente cuestiona la división sociedad-naturaleza. En la misma línea, se reconocía que en América Latina las propuestas del buen vivir no fueron acompañadas de un decrecimiento (en el sentido de desmaterialización, desmercantilización y descentralización). Esto ha tenido continuidad en el diálogo entablado entre el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur y las redes de decrecimiento en la región de Cataluña y el Foro Transiciones impulsado, entre otros, por la red Ecologistas en Acción de España.

Como hemos señalado con Breno Bringel, el decrecimiento en los países del Norte es una exigencia de justicia global, en el contexto de un planeta ya dañado[21]. Son varios los autores (Giorgos Kallis, Federico Demaria, Jason Hickel, entre otros) que sostienen que el decrecimiento es también una exigencia de descolonización: «Los países del Sur deben ser libres para organizar sus recursos y su trabajo en torno de la satisfacción de las necesidades humanas y no en torno del servicio del crecimiento del Norte»[22]. La reducción de la presión sobre los bienes naturales podría abrir «espacio conceptual» [23] en el Sur global y potenciaría el proceso de liberación cognitiva, necesario para transitar hacia el posextractivismo, en países tan atravesados por un imaginario *eldoradista* y una economía extractivista. Esto no implica que el Sur deba reivindicar su «derecho al desarrollo», porque efectivamente es el desarrollo el que nos está empujando actualmente hacia el colapso. En esa línea, cualquier izquierda que apueste por pensar alternativas al desarrollo desde una perspectiva integral deberá

hacerlo desde las bases de una nueva economía política crítica, la cual solo es posible si se aceptan las fronteras planetarias. O, dicho de otro modo, es crucial que la economía política se conecte y converja con la economía ecológica, de gran desarrollo tanto en el Norte como en el Sur global. Esto aparece tanto más desafiante y necesario en el actual escenario de pujas interimperiales, en el cual los países del Norte global y aquellos emergentes pujan por obtener un acceso rápido a los minerales críticos, en nombre de la transición energética y digital y, sobre todo, para abastecer la creciente demanda de la industria militar, en tiempos de multiplicación de los conflictos bélicos y destrucción del viejo orden internacional.

En una época en la que se liberan y buscan legitimar las fuerzas de la desigualdad, de la mano de tecnomagnates y derechas radicales que pujan abiertamente por un cambio de régimen político incompatible con el respeto de los derechos humanos y la democracia, las izquierdas necesitan abandonar la zona de confort y abrirse a la imaginación radical. Necesitamos de nuevos conceptos y de articulaciones políticas entre el Norte y el Sur global que abran el espacio a una verdadera conexión de narrativas de futuro, igualitarias y deseantes, con propuestas transformadoras multiescalares en el plano de la justicia social, ambiental, étnica y de género. No es posible quedarse anclado en la resignación y la pasividad, ante la acelerada política de destrucción y deshumanización de las derechas radicales. Las izquierdas deben asumir de una vez por todas el paradigma ecosocial como punto de partida y al mismo tiempo como horizonte utópico, sin selectividades epistémicas ni nostalgias del pasado.

Maristella Svampa: Yb boVióloga, aVtivibta y YbVritora. Eb invYbtigadora bu3Yrior dYl ConbYjo NaVional dY InvYbtigaVionYb CiYntífiVab y TÝVniVab (ConiVYt) dY ArgYntina. Su lisro máb rYViYntY Yb *EoliLriQQ Cómo enfrentar el vaLiamiento de laQizquierdaQy la eRpanQión de laQdereLhaQautoritariaQ* (BuYnob AirYb, Siglo ddl EditorYb, 2025). Eb im3ulbora dYl PaVto EVoboVial Y IntYrVultural dYl Sur y dYl E4ui3o TranbiVionYb, dY ArgYntina.
Palabras claves: Vribib YVológiVa, YVoboVialibmo, 3obdYbarrollo, AmÝriVa Latina.

AnáliQQ. ReviQta Colombiana de HumanidadeQ o

ELoQoLialiQmo. La alternativa radiLal a la LatáQtrofe eLológiLa LapitaliQta

ELología EolítiLa o

La eLología de MarR. MaterialiQmo y naturaleza

El Lapital fóQil. El auge del vapor y el Lalentamiento global

II

FiloQofía, EolítiLa y ELonomía en el Laberinto o

Común. EnQayo QobRe la revoluLión en el Qiglo ddl

InQituer le monde

Modo de vida imperial. Vida Lotidiana y LriQQ eLológiLa del LapitaliQmo

DebateQ latinoameriLanoQ IndianiQmo, deQarrollo, dependenLia y populiQmo I

GeopolítiLa de la Amazonía. Eoder haLendal-patrimonial y aLumulaLión LapitaliQta

El deQarrollo en LueQtión. RefleRioneQdeQde AmériLa Latina

CIDES-ÑMSA *DeLreLimiento y poQeRtraLtiviQmo*

El LolapQo eLológiLo ya llegó ddl

TranQção eLoQQoLial juQta: uma perQpeLtiva do Sul Global

F

Cómo reLonQtruir el paíQ que noQ queda? EropueQtaQ para una agenda de tranQformaLión juQta y popular

Eor un EQtado eLoQoLial. IdeaQ para proteger la QoLiedad en un mundo LataQtrófiLo

ddl

Challenging the Right, Augmenting the Left

CommoditieQ

Dueva SoLiedad o

SLienLeDireLt

Climaterra.org

TEMA CENTRAL

Pensar una economía antifascista

Isabella Weber

Cuando caes, hay un instante justo después de resbalar y previo a golpear contra el suelo. Esos segundos parecen una eternidad. Durante los meses previos a las elecciones estadounidenses de 2024, sentí que no podía liberarme de esa sensación de cámara lenta. Pocas semanas antes de la noche de las elecciones, un periodista me visitó en Amherst. Me preguntó cuándo me había involucrado por primera vez en política. Soy de Núremberg, Alemania, y crecí dentro de sus murallas medievales. La ciudad fue un centro de producción bélica nazi y sede de los grandes mítines del nacionalsocialismo. Los ataques con bombas incendiarias destruyeron el casco antiguo casi por completo en una sola noche. Medio siglo después, cuando era niña, todavía quedaban solares vacíos en el centro de la ciudad donde antes había casas, testimonios de los horrores de la Alemania nazi, cuyo régimen había llegado al poder tras la hiperinflación y la crisis económica, dejando a su paso una devastación civilizatoria.

Núremberg fue el símbolo del mito nazi del Tercer Reich. La Große Straße (Gran Avenida), en las afueras de la ciudad, sigue siendo un monumento de 1,5 km a ese mito, con baldosas cuadradas de mármol diseñadas para coordinar los pasos de los nazis mientras marchaban. Si bien la hierba crece en algunos de sus tramos, la avenida aún apunta hacia el castillo medieval. Los nazis eligieron Núremberg como sede de su congreso partidario porque los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico

convocaban allí a su Dieta Imperial (Reichstag). Hitler utilizó Núremberg para proyectarse como el legítimo sucesor del emperador, el líder que devolvería a Alemania su supuesta gloria pasada.

En la década de 1990 surgió en Alemania un movimiento neonazi. Era un grupo marginal y violento que atacaba abiertamente el principio fundamental de nuestra democracia: la inviolabilidad de la dignidad humana. Su objetivo era restaurar el fascismo y solía organizar manifestaciones en Núremberg para demostrar su lealtad a los nazis históricos y a su legado mítico. De adolescente, yo no podía comprender por qué el gobierno municipal permitía que los neonazis marcharan por las mismas calles donde antaño los nazis habían marchado por un Tercer Reich y me uní a mi abuela –cuyo padre era miembro de la Iglesia Confesante y, como pastor, se negó en su momento a abrir las puertas de su iglesia a los nazis– en manifestaciones de oposición a ellos. El «Nunca más» fue mi primera experiencia política.

Cuando le conté al periodista esta historia de mi juventud en Núremberg, una historia de mi entrada en la madurez con la convicción de que el antifascismo era mi primer deber cívico, me di cuenta de que esa había sido la motivación de mi trabajo como economista. Había dedicado años a luchar seriamente contra la inflación, con el objetivo de proteger a la gente de las fluctuaciones de precios y evitar que se quedara sin trabajo con los incrementos de las tasas de interés. Desde hacía tiempo tenía claro que la inflación sería el factor decisivo para el regreso de Donald Trump al poder y el auge de la extrema derecha en todo el mundo. Durante años había visto a mis colegas economistas defender las viejas estrategias que ignoran el sufrimiento que sus políticas infligen a la gente común, allanando el camino para el resurgimiento del fascismo.

Lo vi venir. Pero verlo venir no basta. Los compromisos emocionales y los eslóganes no bastan. La economía neoliberal de las últimas décadas no ha logrado proteger la democracia. No se puede frenar a la extrema derecha

y a las fuerzas fascistas insistiendo en los méritos procedimentales de la democracia, cuando estos procedimientos no han beneficiado a la mayoría de la gente. Para apoyar la democracia, necesitamos una economía del «Nunca más».

|

El mundo se enfrenta a una profunda crisis de desintegración institucional. Esta abarca desde la inflación hasta la convulsiva división global del trabajo y las guerras comerciales, desde guerras de agresión a la vista de todos y la militarización de bienes esenciales como los alimentos y la energía, hasta el deterioro de nuestro hábitat y la amenaza de pandemias. Se trata de una crisis global de subsistencia.

La economía neoliberal que heredamos no puede resolver la crisis que enfrentamos ni garantizar una vida digna para todos. Los neoliberales prometen que dejar que rija el mercado es la única forma socialmente óptima de distribuir recursos escasos. De hecho, ahora estamos comprobando que cuando escasean los suministros esenciales, desde alimentos hasta energía e insumos médicos, dejar que el mercado los distribuya da paso a la ley de la selva. No es exagerado decir que esto significa elegir la muerte de muchos. Esta es la lección de las crisis de suministro de alimentos y energía. Bajo el dominio del mercado, quienes gozan de un alto poder adquisitivo pueden mantener su nivel de consumo, mientras que el resto se ve obligado a ahorrar hasta un momento en que ya no es posible subsistir[1].

El dominio exclusivo de los mercados ante la escasez de bienes esenciales implica tratar como daño colateral la vida de quienes carecen del poder adquisitivo para competir con otros. Libre mercado no significa que todos disfruten de esa libertad. Como seres humanos, no podemos decidir no comer. Una vida digna requiere acceso a una nutrición saludable y

vivienda, transporte, comunicación y atención médica adecuadas. Los neoliberales aceptan el sacrificio de las fuentes de sustento en nombre del dominio del mercado, por ejemplo, cuando se prescribe el desempleo como remedio para la inflación o cuando se impone la austeridad a una nación agobiada por las deudas. Esta despreocupada aceptación del sufrimiento existencial es precisamente lo que Karl Polanyi, el académico austriaco exiliado que teorizó sobre el fascismo histórico al tiempo que este se imponía a su alrededor, identificó como el «virus fascista» transmitido por la economía fundamentalista de mercado[2]. Es aquí donde el neoliberalismo se vuelve incompatible con la democracia, que debe, como mínimo, garantizar el sustento de sus ciudadanos.

La gente ansía cualquier cosa menos el *statu quo*. Pero el neoliberalismo sugiere que no hay alternativa, que en cuestiones de economía –que es la base del bienestar material de los ciudadanos– los representantes democráticos son incompetentes. En un mundo neoliberal, se le dice a la gente simultáneamente que la democracia es la forma más elevada de organización política. Y también, que en lo que respecta a la economía, a los fundamentos materiales de nuestras vidas, lo mejor que pueden hacer los representantes del pueblo es subordinar a sus electores al mercado. Esta segunda afirmación puede sonar exagerada. Pero de hecho, es literalmente economía de manual. Al crear este punto muerto entre el deseo de cambio y la inacción, el neoliberalismo allana el camino para el ascenso de la extrema derecha. Con su insistencia en la incapacidad de los gobiernos democráticos para organizarse por el bien común, el neoliberalismo no hace más que profundizar la sensación de impotencia y caos en que prospera la extrema derecha.

Tras décadas de creciente desigualdad, los gobiernos abordaron la crisis financiera de 2009 rescatando no a la gente sino a los bancos. Este fue el primer punto de inflexión en el ascenso de la extrema derecha. La crisis inflacionaria fue el segundo. Cuando el covid-19 les dio a las empresas la

oportunidad de subir los precios, agravando la crisis del costo de vida en medio de una pandemia global, muchos gobiernos democráticos se limitaron a observar mientras la gran mayoría de los economistas declaraba que no había nada que hacer contra estas explosiones de precios, que simplemente era la ley del mercado. Economistas como yo, que insistíamos en que es responsabilidad de los gobiernos proteger a su población contra las prácticas de precios abusivos, incluso cuando esto implica controles selectivos, fuimos ridiculizados. Se suponía que el contrato social era que los trabajadores trabajaran y, a cambio, se ganaran la vida. Ya antes de la inflación, demasiados trabajadores en todo el mundo apenas si podían sobrevivir con sus salarios. Ahora, los trabajadores seguían desempeñando sus tareas, pero los precios de los bienes esenciales –vivienda, servicios públicos, alimentos, transporte, todo aquello de lo que no podemos prescindir– se dispararon de tal manera que los llevaron al límite por razones ajenas a ellos. Las familias trabajadoras de todo el mundo ya no podían permitirse el *statu quo*, mientras que las empresas obtenían ganancias récord. La crisis de asequibilidad, que en realidad es una crisis de subsistencia, una lucha por ganarse la vida, impulsó el apoyo a la extrema derecha a escala mundial y facilitó el regreso de Trump al poder, quien se montó en una ola mundial de descontento y cuyo regreso envalentonó a sus aliados internacionales.

El neoliberalismo, en sus inicios, se propuso prevenir el resurgimiento del fascismo. Y, durante décadas, sus defensores han equiparado los mercados libres con la libertad. Sin embargo, no deben confundirse. De hecho, el fascismo y el neoliberalismo comparten la misma base: el darwinismo social, la lucha constante como única forma de organizar la sociedad y distribuir los recursos[3]. En ambos casos, según dictan las leyes de la naturaleza, hay claros ganadores y perdedores. Este fundamento común está en el centro del fracaso del neoliberalismo para impedir el resurgimiento de la amenaza del fascismo.

La visión neoliberal del mundo trata las leyes del mercado como si

fueran leyes de la naturaleza, pero tras la supuesta mano invisible se esconden las poderosas manos de corporaciones gigantescas. Lo que se presenta como un rechazo a las intervenciones del mercado no es más que priorizar los intereses de lucro sobre las necesidades de la mayoría de la población. Así pues, lo que solemos llamar fundamentalismo de mercado es en realidad fundamentalismo de lucro: la búsqueda de beneficios por parte de las corporaciones capitalistas es el principio organizador supremo del abastecimiento en nuestras economías. Dado que los mayores destinatarios de los beneficios corporativos son un pequeño grupo de individuos ultrarricos, este sistema alimenta niveles cada vez más obscenos de desigualdad y, en última instancia, crea una oligarquía incompatible con cualquier noción seria de democracia.

Sin embargo, los neoliberales presentan la competencia universal como la única forma de evitar el dominio de unos sobre otros. De este modo, coinciden con el rechazo de los fascistas a la intervención estatal para proteger a la población del dominio de la competencia. Los fascistas pretenden desmantelar el Estado y sustituirlo por la nación y su cacicazgo. Los neoliberales, en cambio, buscan convertir el Estado en un garante de la subordinación del mercado y, por lo demás, mantenerlo al margen. En ambos casos ganan los ricos y poderosos, la oligarquía. Hannah Arendt, la teórica política del totalitarismo, sostiene que el fascismo exige que los individuos se «atomicen», que dejen de estar conectados socialmente entre sí y se orienten hacia la nación y el líder[4]. Organizarlo todo mediante la competencia es clave para el neoliberalismo y genera precisamente esta atomización. En la crisis que enfrentamos, socava la capacidad de acción colectiva. En una era de emergencias superpuestas, el neoliberalismo se revela incompatible con la democracia e incapaz de ser un baluarte contra las crecientes tendencias fascistas.

Es difícil definir el fascismo. Mi preocupación no es el fascismo en sí, sino cómo la economía puede ayudar a combatirlo en lugar de acelerar su retorno. El fascismo es un caso de «lo reconozco cuando lo veo» –como definió en su momento Potter Stewart, juez de la Corte Suprema de los Estados Unidos–, el umbral de lo obsceno. A diferencia de otros «ismos», como el socialismo, el liberalismo y el conservadurismo, el fascismo carece de una teoría coherente, y hasta de un programa. Su «sistema económico no sigue ningún modelo, no se basa en ninguna doctrina consistente», como observó Franz Neumann en su clásico análisis del nacionalsocialismo de 1944, *Behemoth*[5]. Esto significa que no podemos estudiar el fascismo de la misma manera en que estudiamos otros ismos. Sin embargo, existen temas comunes. Y la obsesión por restaurar el dominio del grupo elegido mediante métodos autoritarios y violentos es clave.

El fascismo afirma que las personas son diferentes por naturaleza. Los fuertes deben dominar a los débiles, los ricos a los demás, los hombres a las mujeres, los miembros de la raza elegida al resto de la humanidad, los carteles y monopolios a los trabajadores y las pequeñas empresas. En el mundo fascista, la vida es una lucha constante y está bajo la amenaza permanente de ser sacrificada. El fascismo suele basarse en el racismo y, como observó Martin Luther King: «El racismo es una filosofía basada en el desprecio por la vida»[6]. La violencia se considera una fuerza hermosa que debe ejercerse sin restricciones en todos los ámbitos, incluida la economía, ya que la lucha debe llevarse a cabo sin distorsiones. El fascismo lleva al extremo la lógica neoliberal de la competencia como única fuente de valor humano.

Hoy en día, las emergencias a las que nos enfrentamos parecen inevitables, y esta sensación de apocalipsis alimenta el auge de lo que Naomi Klein y Astra Taylor han llamado recientemente, y con acierto, «fascismo del fin de los tiempos»[7], pero la dinámica subyacente del ascenso de los fascistas no es realmente nueva. Desde hace tiempo, los estudiosos del fascismo han

identificado una «sensación de crisis abrumadora» como un factor clave para el atractivo de este movimiento[8].

A medida que abundan las crisis, sus repercusiones económicas calan hondo en los hogares. La gente teme ser víctima de fuerzas de mercado que escapan a su control, y este temor se agrava cuando los gobiernos neoliberales se niegan a intervenir y proteger sus fuentes de sustento, cuando aquellos a quienes han elegido para representar los intereses de la gente no defienden las necesidades materiales de esta. La inseguridad económica hace tentador buscar chivos expiatorios. A aquellos cuyo nivel de vida se ha estancado, cuyo futuro ofrece pocas esperanzas, cuyas ansiedades alcanzan el máximo, los profetas fascistas les dicen que el problema son los intrusos, los que corrompen la nación. Y el victimismo no se limita a la lucha contra «el otro» dentro de la nación. El fascismo también se nutre del temor al declive de la nación en el mundo[9]. «Cuando la jerarquía imperial se derrumba», escribe Jason Stanley, autor de *Cómo funciona el fascismo*, «el sentimiento jerárquico en el país de origen tiende a surgir como un mecanismo para preservar la familiar y reconfortante ilusión de superioridad»[10]. En la actualidad, el auge de China supone el colapso de una jerarquía global que se remonta al surgimiento de Occidente. La ansiedad ante el inminente declive y la pérdida de la superioridad es máxima. Los líderes fascistas insisten en que la única salida es restaurar la superioridad de la civilización occidental, lo que implica que las potencias occidentales dominen al resto por todos los medios posibles, incluida la violencia.

Pero, en realidad, para todos, salvo quizás para los ultrarricos, el fascismo del fin de los tiempos es una farsa, un sistema que los hunde aún más en la crisis de la que esperaban escapar. Los ricos y poderosos hacen planes fantasiosos para crear fortalezas exclusivas para su propia supervivencia en el mar, en ciudades libres o incluso en otros planetas con inteligencia artificial y robots como sirvientes, mientras dejan que la mayoría de la gente se consuma en un planeta cada vez más inhabitable. El objetivo

del fascismo del fin de los tiempos no es afrontar la crisis en toda su magnitud y rescatar a la humanidad y al planeta que sustenta nuestra vida, sino construir barreras alrededor de un pueblo elegido. Los gobiernos de extrema derecha gobiernan mediante decretos de emergencia y fomentan aún más el caos si esto les brinda la oportunidad de demostrar su poder[11]. Las poblaciones no deseadas son abandonadas a sufrir, morir de hambre y asfixiarse en un planeta en llamas.

Un momento de crisis como el que enfrentamos es también una encrucijada, y tenemos opciones. El fascismo del fin de los tiempos elige la muerte. La subordinación del mercado, propia del neoliberalismo, implica tolerar el sacrificio de las fuentes de sustento, pero siempre hay otra alternativa. No podemos permitir que la distopía de la lucha constante y la dominación de unos pocos elegidos sea el único sueño de un futuro diferente. Necesitamos una visión para una alternativa real al *statu quo*: una agenda para toda la humanidad en lugar de la selección natural, solidaridad en lugar de imperialismo, capacidad de acción democrática en lugar de derrotismo, atención universal en lugar de competencia universal. Pero no podemos quedarnos en eslóganes. Necesitamos definir cómo pueden ser las alternativas económicas al neoliberalismo y la pendiente resbaladiza hacia el fascismo, y cómo esas alternativas abordan las crisis de manera concreta, respondiendo a los desafíos reales de la gente común.

Una economía antifascista debe optar por una economía que sirva a la vida. Por lo tanto, debe partir de lo que es esencial para vivir y recuperarlo, reconstruirlo y garantizarlo. Su objetivo debe ser salvaguardar los fundamentos materiales de una vida digna para todos. Este es el fundamento y el punto de partida de cualquier democracia con sentido. Comienza con la asequibilidad universal, lo que significa que todos puedan ganarse la vida. Requiere un abastecimiento estable y precios justos para los productos básicos. Pero este es solo un lado de la ecuación. El otro es garantizar empleos e ingresos dignos: empleo justo para quienes pueden

trabajar y seguridad social para quienes no. Esto se ha vuelto aún más urgente en tiempos de la revolución de la inteligencia artificial. Ambos lados, considerados en conjunto, constituyen el inicio de un paradigma macroeconómico alternativo. Si los gobiernos cuentan con mecanismos eficaces para estabilizar los precios de los productos básicos, esto significa dejar de depender de la inducción del desempleo y la crisis de la deuda pública en busca de la estabilidad monetaria cuando se producen perturbaciones en la oferta. Un conjunto de herramientas alternativas para responder a la inflación convierte en un objetivo factible el acceso universal a empleos con salarios dignos. Y es seguro que se producirán nuevas perturbaciones y episodios inflacionarios.

Recuperar lo esencial implica prevenir las ganancias desmesuradas antes de que se materialicen y, más aún, significa no permitir que aquello que nos es imprescindible quede a merced de un puñado de corporaciones. La democracia exige la prevención de las desigualdades obscenas de riqueza e ingresos y del poder corporativo. Por ello resulta imperativo gravar a los ultrarricos y hacer cumplir las leyes antimonopolio. La economía antifascista consiste en reequilibrar el poder a favor de los trabajadores y la ciudadanía. Pero no basta con perseguir el dinero una vez que se ha concentrado en cada vez menos manos, ni con asegurar que los abusos corporativos no queden impunes. Necesitamos recrear activamente lo que el economista institucionalista estadounidense John Kenneth Galbraith denominó alguna vez «poderes compensatorios»[12].

El poder público sobre lo esencial para vivir y la producción es decisivo en la crisis de subsistencia que enfrentamos. Es la única vía fiable para avanzar hacia la resiliencia cuando, de lo contrario, las corporaciones obtienen ganancias récord a costa de desastres. Un paradigma de estabilización basado en lo esencial hace posible el pleno empleo, lo que, junto con salarios mínimos y normas laborales, puede fortalecer el poder de los trabajadores y sus sindicatos. El poder no solo se divide entre lo público

y lo privado, entre ricos y trabajadores, sino también entre géneros. Las grandes inversiones en la provisión de servicios públicos de atención pueden crear empleos dignos, elevar el piso salarial en un sector mal pago y subvalorado, y fortalecer la posición de las mujeres cuando el patriarcado ha vuelto a estar de moda.

La garantía del sustento en tiempos de desastres climáticos no puede basarse en consolidar los cimientos de los combustibles fósiles que nos han llevado a esta crisis. Los sectores claves para la asequibilidad son también los que necesitan una transición ecológica más urgente, desde la alimentación hasta la vivienda, la energía y el transporte. Esto significa que la tarea consiste en encontrar una estrategia de estabilización transformadora. El objetivo es liberar los elementos esenciales para vivir y la producción del dominio del fundamentalismo del lucro, reorganizarlos en aras de la asequibilidad universal y garantizar un abastecimiento sostenible dentro de los límites planetarios. La economía antifascista no se trata simplemente de más Estado. Como gustan de recalcar los libertarios, los Estados fascistas también tuvieron una capacidad enorme, y de las más brutales. Y la subordinación del mercado también requiere un tipo específico de capacidad estatal. Se trata de la capacidad de los gobiernos democráticos para dirigir, gestionar o proveer bienes esenciales, donde el modo de gobernanza específico depende de la naturaleza del sector en cuestión. Esta estrategia puede implementarse paso a paso, abordando cada aspecto esencial de forma conjunta para demostrar que existe una alternativa a considerar el sustento de las personas como daño colateral, y que las democracias pueden actuar para universalizar la seguridad económica y hacer frente al poder corporativo.

Mientras que la extrema derecha revive el proyecto imperialista de dominación militar, una economía antifascista debe reconocer que la asequibilidad, la dignidad y la democracia requieren paz y nuevas formas de cooperación económica internacional. Como la guerra de Irán ha recordado

al mundo de la manera más brutal, trabajar por la paz es trabajar por la asequibilidad en todo el mundo, y provocar y tolerar la guerra es lo contrario. No podemos detener el fascismo diciendo que intervenimos para proteger a los trabajadores europeos o estadounidenses, pero que no nos importan las fuentes de sustento de Asia, África y América Latina. Necesitamos instituciones que puedan crear una situación beneficiosa para todos: para los trabajadores del Norte global y para el desarrollo del Sur, y que trasciendan la dicotomía entre guerras comerciales y libre comercio.

La idea de que necesitamos una economía antifascista no es invención mía. Cómo nuestra disciplina podría contribuir a un «Nunca más» fue en su momento una preocupación fundamental. Tras la Segunda Guerra Mundial, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 formó parte del esfuerzo mundial por garantizar un «Nunca más». El primer artículo establece: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos». La declaración reconoce que esto requiere una base material: «Los derechos económicos (…) indispensables para [su] dignidad» se encuentran entre los derechos humanos universales. Hacia el final de la guerra, los economistas debatieron acaloradamente qué modelo económico protegería mejor la democracia y convertiría el «Nunca más» en una realidad. Pensadores desde Karl Polanyi y los socialistas keynesianos hasta Friedrich von Hayek discreparon apasionadamente sobre qué se necesitaba para lograrlo. Para varios liberales y socialistas democráticos, los mercados solo podían ser una herramienta más al servicio de la dignidad humana. Para Hayek, en cambio, se trataba de la subordinación al mercado para impedir el dominio de unos sobre otros. Su visión finalmente se impuso, y la subordinación al mercado se ha convertido en el sentido común de las últimas décadas, pero no ha cumplido sus promesas antifascistas.

Erich Fromm, filósofo humanista, sociólogo y psicoanalista, que fue miembro de la Escuela de Fráncfort antes de huir de la Alemania nazi a Nueva York, advirtió ya en la década de 1970, en una entrevista sobre su libro *¿Tener o ser?*[13], que el mundo había entrado en un extraño estado de parálisis colectiva[14] . Todos los datos mostraban que nuestros ecosistemas estaban gravemente amenazados. Seguir por el camino en curso haría inevitable una catástrofe. Sin embargo, nadie tenía el valor de actuar, de imaginar y tomar la iniciativa para avanzar hacia algo nuevo. La situación parecía verdaderamente desesperante, pero él insistía en que, mientras quedara una pequeña posibilidad de evitar la catástrofe, no había más remedio que intentarlo. Cuando se trata de cuestiones de vida o muerte, uno no puede rendirse si queda una pequeña posibilidad de supervivencia, argumentaba Fromm. «Lidiar con la vida es diferente a lidiar con el dinero», insistía. «Si inviertes dinero y solo hay 2% de probabilidad de no perderlo, solo un loco invertiría. Pero si una persona está gravemente enferma y solo hay 2% de probabilidad de sobrevivir, un médico haría todo lo posible por salvarle la vida». Lo mismo ocurre con las grandes cuestiones de nuestro orden social: «Estamos lidiando con cuestiones de vida o muerte de la humanidad». No podemos darnos por vencidos: «Aunque las probabilidades sean muy pequeñas, mientras puedas creer que algo parecido a un milagro podría ocurrir, mientras no puedas demostrar que evitar la catástrofe es imposible –lo cual prácticamente nunca sucede cuando se trata de seres vivos–, tienes que intentarlo»[15].

En mi mente resuenan las palabras de Fromm. Si entendemos la economía como el estudio de los fundamentos materiales de la sociedad, entonces la economía es clave para evitar las catástrofes que se avecinan. Si vemos nuestra disciplina de esta manera, los economistas tenemos la responsabilidad de hacer nuestra parte. Obviamente, la tarea va mucho más allá de lo que cualquier individuo esperaría lograr. Por eso escribí en una publicación la noche de las elecciones: «¿Podemos finalmente tener una

conversación seria sobre economía antifascista?».

Isabella Weber: economista alemana. Es catedrática de Economía en la Universidad de Massachusetts Amherst y directora de investigación sobre la economía de China en el Instituto de Investigación de Economía Política en esa universidad.

Nota: este artículo es la introducción, levemente adaptada, del libro *Anti-FaCLiC ELonomiLC: In DefenCe of Affordability, Dignity, and DemoLraLy* (Nueva York, Random House, 2026). Traducción del inglés de Carlos Díaz Rocca.

Palabras claves: asequibilidad, democracia, economía, fascismo, neoliberalismo.

ELonomy and SoLiety: SeleLted WritingC
La naturaleza del faCLiCmo

How FaCLiCm WorkC
FaLha. Cómo funLiona el faCLiCmo y Lómo ha entrado en tu vida

LoCorígeneCdel totalitariCmo
Áehemoth: The StruLture and EraLtiLe of Dational SoLialiCm, 1933-1944
. Áehemoth. EenCamiento y aLLión en el naLional-CoLialiCmo, 1933-1944

Where Do We Go From Here: ChaoCor Community?

The Guardian,

The Anatomy of FaCLiCm
Anatomía del faCLiCmo

The Stanford EnLyLlopedia of EhiloCophy (Summer 2025 Edition)

AmeriLan CapitaliCm: The ConLept of Countervailing Eower
CapitaliCmo ameriLano. El LonLepto del poder LompenCatorio

¿Tener o Cer? FCE
Haben oder Sein

TEMA CENTRAL

¿Abundancia o decrecimiento?
Los caminos del ecosocialismo

Emilio Santiago Muiño

Con la doble urgencia de frenar a la extrema derecha y descarbonizar el planeta, el ecosocialismo se enfrenta a dificultades políticas y programáticas. En ese contexto, el autor propone un ecologismo que, inscripto en la izquierda, promueva la abundancia dentro de los límites planetarios, apoyada en la revolución electro-renovable en curso.

«La peor crisis en el peor momento»: este escueto y lúcido diagnóstico de Xan López resume bien dónde se encuentra la izquierda cumplido el primer cuarto del siglo XXI[1]. Enfrentamos una encrucijada política que amenaza con llevarse por delante, a la vez, la democracia y el planeta. En lo inmediato, debemos contener una oleada reaccionaria en auge que ya no busca solo revertir las conquistas sociales posteriores a 1945, como había hecho el neoliberalismo, sino que ha declarado la guerra a las conquistas políticas resultantes de la Revolución de 1789. A su vez, debemos hacerlo descarbonizando el mundo en 25 años, para impedir una desestabilización climática que, de consumarse en sus trayectorias actuales, puede dejar a 3.000 millones de personas fuera del nicho de habitabilidad humana a finales de siglo, lo que comprometería la civilización misma tal y como la hemos conocido[2]. Dos tareas colosales que definirán el rumbo de la especie mucho más allá de nuestra época, y que la izquierda debe afrontar sabiéndose política y organizativamente débil, quizá en uno de los momentos de debilidad más acusados de su historia. Por ello, un replanteamiento estratégico es hoy un imperativo existencial.

En los últimos años, una de las propuestas de renovación programática de la izquierda que han generado mayor impacto intelectual es la llamada *abundance agenda*, que podríamos traducir al castellano con el concepto de «abundantismo». Surgida a partir de la publicación del libro *Abundancia*, de

Ezra Klein y Derek Thompson, esta corriente plantea que la izquierda no puede contentarse con redistribuir escasez, sino que debe reencontrarse con su antigua vocación productivista para desplegar un nuevo programa propositivo de expansión material[3]. Con el fin de recuperar la capacidad de impulsar procesos masivos de construcción de nuevas viviendas o infraestructuras energéticas y de transporte, así como de proveer servicios públicos a gran escala, para Klein y Thompson la izquierda debe abandonar su actual *ethos* político, que se habría vuelto materialmente defensivo. Según su diagnóstico, una parte del progresismo se ha replegado sobre una cultura política de la cautela, la regulación, la protección de lo existente y el veto preventivo, casi como un acto reflejo, contra cualquier innovación que altere equilibrios sociales cristalizados. Incluso cuando estas innovaciones solucionen problemas sociales urgentes, como ocurre con el déficit habitacional en las sociedades occidentales.

En muchos aspectos, el libro de Klein y Thompson está demasiado condicionado por el debate norteamericano: no todos los países presentan los mismos obstáculos de hiperregulación que Estados Unidos; también es un trauma muy propio de los estadounidenses entender su estancamiento material relativo como un signo de decadencia imperial, en contraste con el espectacular auge de China. Desde la izquierda, *Abundancia* ha recibido críticas merecidas por tender a confundir democracia y participación con bloqueo burocrático; también por sus premisas centristas (liberales, en el lenguaje norteamericano), muy preocupadas por relanzar la oferta de bienes, pero poco por cuestionar la escasez artificial estructural que provocan los monopolios, los mercados o la estructura de propiedad capitalista.

Sin embargo, si el libro ha resonado mucho más allá del mundo progresista estadounidense es porque revela una carencia real de la izquierda occidental: quizá la recuperación de nuestra capacidad hegemónica pasa por reconstruir una promesa material que encarne un horizonte de prosperidad colectiva contundente y sin complejos. Tal y como hicimos en los siglos XIX

y XX, como recuerdan Matt Huber, Leigh Phillips y Fred Stafford en su texto «Abundance for the 99 Percent» [Abundancia para el 99%]: «los anarquistas planeaban tomar el control de las minas, no cerrarlas»[4]. Probablemente, uno de los mayores errores políticos de la izquierda en los últimos 50 años ha sido limitarse a salvaguardar los valores morales igualitarios y entregar a la derecha lo aspiracional y los relatos civilizatorios excitantes. Para que un pueblo saque lo mejor de sí mismo, y todo proceso de transformación lo necesita, no basta con la indignación destituyente y la rabia producida por los abusos de las elites. Necesita un horizonte deseable que permita apuntar hacia algo mejor. Para gran parte de la población, que sigue sufriendo día a día precariedad y carencias materiales dolorosas, y que entiende el progreso no como un mito teleológico agotado, sino como una expectativa vital legítima, es probable que ese algo mejor implique siempre una experiencia de holgura material, y hasta de cierto lujo, que la noción de abundancia sugiere.

Si esta tesis, históricamente obvia, suena hoy provocadora para segmentos importantes del mundo progresista es, en parte, debido al influjo creciente que las ideas del ecologismo decrecentista están teniendo en el ecosocialismo y, por irradiación difusa, en el conjunto de la izquierda. Bajo el paraguas del decrecimiento (y su hermano gemelo intelectual, el posdesarrollo, formulado desde las categorías y las experiencias coloniales del Sur global), encontramos una galaxia intelectual diversa que es imposible homogeneizar sin caricaturizarla. Hay un abismo estratégico considerable entre propuestas como la de Jason Hickel, un poscapitalismo ecologista que defiende un «nuevo pacto verde» (*Green New Deal*) global para decrecer mediante una implantación masiva de las energías renovables, y planteamientos como el que en España abanderan Adrián Almazán y Luis González Reyes, que impugnan el carácter renovable de cualquier tecnología industrial a gran escala y defienden un programa decrecentista basado en la ruralización masiva y la comunitarización económica y social[5]. No obstante,

podemos encontrar elementos compartidos. En ambos polos, con diferentes intensidades, la crítica y la renuncia al crecimiento económico no se derivan solo de razones morales, sino de su imposibilidad biofísica en un planeta que ha sobrepasado peligrosamente sus límites ecológicos. Por ello, de un modo más o menos disruptivo respecto de nuestra normalidad civilizatoria, los partidarios del decrecimiento plantean una proyección del siglo XXI marcada por la adaptación forzosa a condiciones materiales más estrechas; una nueva era que, en comparación con la gran aceleración industrial, cronificará diferentes formas de escasez, relativa o absoluta. Se postula un cuello de botella metabólico que la tecnología no podría solucionar y que impediría continuar con las rápidas dinámicas expansivas que, desde el crecimiento poblacional hasta la urbanización masiva, hemos normalizado en la era moderna, pero que son históricamente excepcionales.

En otras palabras, para el universo del decrecimiento, la sostenibilidad futura pasa por un ajuste correctivo a condiciones materiales y biosféricas más restrictivas. Estas varían desde un suave aterrizaje dentro de los límites planetarios hasta pronósticos de empobrecimiento masivo y colapso de la sociedad industrial, en un camino de contracción material que tocaría asumir de modo voluntario y anticipar para minimizar su impacto. El decrecimiento también comparte que este golpe histórico podría ser relativamente suavizado con redistribución, socialización de consumos y transformaciones culturales en los mundos de vida. Las formas políticamente más inteligentes de estas corrientes, al intuir la escasa capacidad de interpelación de las mayorías de una oferta de austeridad ecológica, han insistido en las posibilidades de una nueva abundancia social como efecto compensatorio que permitiría dibujar formas de vida buenas alternativas a las de la modernidad.

Un ecologismo no malthusiano

El deslizamiento del ecosocialismo hacia imaginarios decrecentistas no ha venido solo motivado por una lectura de la fractura metabólica capitalista. También se alimenta de una sospecha cultural, ontológica y moral sobre el supuesto carácter alienante y opresor de la modernidad. Este doble desplazamiento supone, de hecho, una enmienda refundacional al programa histórico de la izquierda. La tesis fundamental de este texto es que, para el ecosocialismo del siglo XXI, este rumbo ideológico es contraproducente en lo político y, además, falsable en lo científico.

Me centraré en las notas que siguen en una crítica a la dimensión metabólica o material de esta doble impugnación. Para la dimensión cultural, ontológica y moral, remito a trabajos fantásticos, como los que están haciendo Martín Arboleda o Marina Garcés, que nos recuerdan que los muchos puntos oscuros del programa ilustrado, en términos feministas, decoloniales o ecológicos, deben ser corregidos sin caer en una impugnación total ni de sus principios ni de su promesa[6]. Si la izquierda tiene un fundamento histórico, este es confiar en las ganancias cognitivas que ofrecen las ciencias y en la ampliación de posibilidades sociales que ofrece la tecnología, y en demostrar audacia política para disputar ambas y democratizar sus logros en un proyecto de mejora universal de la vida humana.

A finales del siglo XVIII, Nicolas de Condorcet y William Godwin sentaron las bases axiológicas del enfoque progresista del problema ecológico al defender que, en las posibilidades futuras de la humanidad, existía un círculo virtuoso entre perfeccionamiento social y proliferación de abundancia material, dispuesto a ser activado por reformas políticamente liberadoras. Thomas Malthus discutió esta promesa analizando el poder restrictivo de los límites naturales como un obstáculo que la humanidad jamás podría abolir. Aunque su obra se centró en el gran drama ecológico de su tiempo, la productividad agrícola, su razonamiento es aplicable a todos los recursos naturales. Para Malthus, el choque entre humanidad expansiva y

naturaleza finita se decretó como una condición universal tan trágica como inevitable. En consecuencia, postuló que todo futuro estaría marcado por una antropología restrictiva. La escasez jamás podría superarse. Como analiza con rigor Ernest García, esta polémica delimitó el perímetro lógico y destiló los argumentos elementales, mil y una veces revisitados y reformulados, de dos siglos de debate posterior entre el ecologismo y la izquierda[7].

El malthusianismo ha sido uno de los afluentes esenciales del ecologismo. Y no conviene caricaturizarlo. De modo distorsionado, pero parcialmente efectivo, el ecologismo neomalthusiano ha contribuido a que la izquierda se familiarice con uno de los mayores aportes del pensamiento ecologista a la historia de las ideas: la noción de límite natural irreductible a la voluntad social o tecnológica humana. Este realismo naturalista, o por decirlo en jerga marxista, esta autonomía relativa que poseen las capas de lo real que tradicionalmente hemos pensado bajo la categoría problemática de «naturaleza», es un antídoto imprescindible contra la tentación sociocéntrica de la izquierda, en especial porque nos revela cierta asimetría ontológica que estamos culturalmente programados para negar: lo natural puede retirarle el suelo a cualquier proyecto social, pero ningún proyecto social puede decretar las condiciones naturales de su propia existencia. Un ejemplo ilustrativo: el comunismo no puede abolir mágicamente cierta concentración de CO_2 en la atmósfera, pero cierta cantidad de CO_2 acumulada en la atmósfera puede impedir el comunismo porque puede impedir la civilización. Sin este contrapeso conceptual, los sujetos contemporáneos tendemos a dotar a la tecnología de cualidades milagrosas tranquilizantes, mientras somos incapaces de discriminar y evaluar los riesgos, los daños y las urgencias que se derivan de la crisis ecológica.

Pero la ganancia cognitiva indudable que supone la idea de límite natural, cuando se obtiene por vía malthusiana tiene también altos costos: por un lado, nos conduce a terrenos políticos resbaladizos; por otro, inyecta

en nuestros imaginarios toda una serie de suposiciones que son científicamente inconsistentes. Respecto de sus peligros políticos, el neomalthusianismo nos sitúa en un lugar de enunciación problemático. En el mejor de los casos, se defienden fórmulas fácilmente interpretables como procesos de adecuación voluntaria a la pobreza. En el peor, se corre el riesgo de normalizar marcos reaccionarios que nuestra sociedad está predispuesta a asumir con mucha facilidad. Desde que Garrett Hardin formuló la base moral del ecofascismo con su ética del bote salvavidas, sabemos que escasez rima muy bien con competencia, crueldad, acaparamiento y derecho a la defensa del espacio vital amenazado. Como señaló de modo pionero Carl Amery y han estudiado recientemente autores como Andreas Malm o Bruno Latour, el auge de la nueva extrema derecha no puede desligarse de una respuesta preventiva ante la sensación de un mundo ecológicamente saturado, en el que los supremacistas prefieren matar a compartir[8].

Pero además de su peligrosidad política, el enfoque malthusiano es epistemológicamente erróneo. O, cuanto menos, es confuso y matizable cuando se aterriza en situaciones históricas concretas, especialmente a la hora de pensar el sistema-mundo moderno con redes humanas globales intensamente interdependientes y espoleadas por un dinamismo tecnológico, económico y científico sin precedentes. Los defensores de la pervivencia de la trampa malthusiana en la civilización industrial deben enfrentar el hecho de que sus advertencias han sido recurrentemente desmentidas por los hechos: fue refutado el mismo Malthus, pero también sus hijos intelectuales con la bomba poblacional de la década de 1960 y las teorías del pico de Hubbert que anunciaban el ocaso inminente del petróleo en los años 2000. ¿Por qué tienden a fallar las predicciones del ecologismo malthusiano? Si bien los recursos naturales son limitados, también son desconocidos, puesto que son dinámicos: lo que terminamos aprovechando como recurso en un contexto histórico dado es una combinación entre potencialidades materiales de nuestro planeta, incentivos económicos

variables y cambios tecnológicos que amplían las posibilidades humanas.

No obstante, existe otra tradición ecologista que se ha liberado de las influencias políticas y científicas problemáticas del malthusianismo, aunque conservando su fragmento de verdad. Se trata de un ecologismo que en muchas ocasiones la izquierda ha despreciado por su pragmatismo y su alineación con enfoques que se han entendido colaboracionistas con el capitalismo, como el desarrollo sostenible. Podemos llamarlo ecologismo modernizador. Este espacio ideológico no debe confundirse con su versión extrema, el ecomodernismo, en la medida en que este hace una defensa de un tipo muy particular de modernización prometeica fuerte, que ha rechazado el principio de precaución para abrazar tecnologías como la nuclear, la geoingeniería o la transgénesis.

Pensemos el metabolismo social como el de un organismo: toma materiales y energía del entorno –su entrada– y devuelve al ambiente residuos y alteraciones –su salida–. La divergencia entre el ecologismo malthusiano y el modernizador no estriba solo en el grado de confianza o suspicacia hacia la tecnología: estriba en el extremo de ese flujo en que localizan el límite ecológico. El malthusiano lo sitúa en la entrada y piensa la insostenibilidad como escasez: desabastecimiento, agotamiento de suministros. El modernizador lo sitúa en la salida y la piensa como saturación: sumideros ambientales desbordados por la contaminación, funciones ecosistémicas destruidas o alteradas. La diferencia entre ambas perspectivas es relevante: en lo político, la primera nos conduce a pensar la sostenibilidad como un empequeñecimiento forzoso de la demanda humana, o incluso de la población, ante una oferta natural en declive, lo que lleva a proyectar el futuro como un juego material de suma cero o negativa; la segunda conduce a un rediseño radical de nuestro metabolismo socioecológico y nuestra tecnosfera, que sigue siendo compatible con la promesa del progreso como juego material de suma positiva.

Entre un retorno al productivismo clásico del abundantismo que sea

ecológicamente ciego y un ecologismo neomalthusiano que renuncia a ofrecer un horizonte aspiracional popular de carácter material, el ecosocialismo necesita orientar su programa hacia una tercera opción: una versión de izquierdas del ecologismo modernizador, que haga de la abundancia dentro de los límites planetarios su propósito. Esta fórmula deja de sonar como un oxímoron cuando reparamos en lo que está teniendo lugar, en este mismo instante, en el campo de las fuerzas productivas: una auténtica revolución que, por sus contenidos, su génesis y su potencial, merece ser caracterizada como «ecológica».

La revolución ecológica de las fuerzas productivas

Desde el famoso y archicitado prólogo de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*, una parte del marxismo cometió el error teórico de dotar a las fuerzas productivas de una agencia histórica casi automática. Pero, como afirma el filósofo César Rendueles, hay algo en esta tradición que, sin ilusiones deterministas, ha ofrecido enormes ganancias explicativas a las ciencias sociales y que políticamente merece la pena reivindicar: las fuerzas productivas disponibles condicionan, de modo persistente, tanto la relación con la biosfera como las posibilidades de organización social. Este condicionamiento puede ser restrictivo, pero también habilitante. Por supuesto, el concepto de fuerzas productivas no puede equipararse simplemente al de tecnología: es tecnología socialmente estructurada y políticamente orientada y disputada. Se trata de un matiz esencial, porque los grandes impactos históricos de las fuerzas productivas no los protagoniza un avance técnico por sí solo, sino su masificación a través de estrategias de despliegue y economías de escala políticamente inducidas.

Hoy la humanidad está cruzando el umbral de tres revoluciones de las fuerzas productivas que ensancharán el espacio antropológico y pueden tener efectos evolutivos disruptivos. Dos merecen el rótulo de ecológicas

porque hacen factible ganar sostenibilidad y, al mismo tiempo, incrementar la productividad, incluso cuando esta se mide en categorías tan ambiental y socialmente destructivas como las capitalistas. Ambas, además, llevan la firma del ecologismo en su acta de nacimiento: la revolución electro-renovable en el campo de la energía y la revolución regenerativa en el campo de la agricultura. La tercera, la digital-cognitiva, no es inherentemente ecológica. En función de su despliegue, puede llegar a serlo o puede convertirse en un vector más de la devastación ambiental contemporánea.

La revolución digital-cognitiva, desde la computación hasta internet, pasando por la inteligencia artificial y la robótica, ha recibido una atención social exagerada, hasta constituir lo que Rendueles llama una suerte de ciberfetichismo[9]. La izquierda se ha relacionado con ella en un vínculo maníaco-depresivo que ha basculado entre la ingenuidad adánica de finales de la década de 1990 y el colapsismo actual. Sin duda, los reparos que en 2026 genera esta revolución están justificados por fenómenos como el tecnofeudalismo, el capitalismo de vigilancia y su contribución a la deriva fascista del siglo XXI. No obstante, como todas, estas fuerzas productivas también son disputables. Y su conquista ofrecería, como vienen señalando autores como Aaron Bastani o Paul Cockshott, enormes chances socialistas en materia de cálculo económico, planificación democrática, reducción del tiempo de trabajo o abundancia literalmente «comunista», gracias a los procesos de costo marginal cero que posibilita. Sin embargo, si la abundancia material del futuro debe ser ecológica, la información digital libre ayudará, pero solo una relación diferente con la tierra y la energía puede garantizarla.

Eso es lo que posibilitan la revolución regenerativa y la revolución electro-renovable. La primera combina antiguos saberes campesinos con ciencia de frontera y nos está descubriendo que el suelo, lejos de ser un soporte inerte, es uno de los ecosistemas más complejos de la Tierra. Abandonar las prácticas que rompen su estructura y sustituirlas por otras

que la restauran está logrando mantener o incluso incrementar la productividad agrícola industrial, al mismo tiempo que restituye la fertilidad. El giro evolutivo que promete es esperanzador: reiniciar el Neolítico y redirigir la producción primaria de biomasa a recuperar la exuberancia de nuestros ecosistemas.

Pero la llave maestra para un programa de abundancia dentro de los límites planetarios nos la ofrece la revolución electro-renovable. La reducción de costos de las energías fotovoltaicas y eólicas, así como de su almacenamiento, es una de las más espectaculares de la historia económica. Su despliegue avanza a un ritmo sin precedentes: China tardó 16 años en construir la presa de las Tres Gargantas; en 2025 ha instalado paneles con una potencia similar cada tres semanas[10]. Este aceleracionismo energético no se limita a China. Pakistán, la India, Kenia o Vietnam muestran que una de las grandes virtudes de la revolución electro-renovable es que no será monopolística, sino distribuida, y esto abre una oportunidad histórica de desarrollo endógeno para el Sur global.

Ninguna otra transición energética había ocurrido así. Actualmente, no hay forma más barata de producir electricidad en la mayor parte del mundo que apuntar un panel fotovoltaico al sol. Más que a otras transiciones energéticas, el proceso se parece a la irrupción de los microprocesadores: un abaratamiento radical que llevó a que miles de millones de personas tengan hoy en su bolsillo, en forma de teléfono móvil, un ordenador millones de veces más potente que los que se usaban en el Programa Apolo. Como a la izquierda, atravesada por 200 años de imaginarios fósiles, le cuesta comprender el potencial transformador de esta fuerza productiva, propongo una comparación antropológica provocadora: lo que sucede con las energías fotovoltaicas y las baterías es un salto evolutivo similar al descubrimiento del fuego. Parafraseando a Karl Marx, estamos a punto de dejar atrás la prehistoria energética de la humanidad, que es quemar cosas. En las próximas décadas podemos pasar página al hábito de quemar moléculas

procedentes de la fotosíntesis, vía biomasa o vía fósiles, que ha sido nuestro reino energético durante un millón de años, para entrar en un mundo nuevo mucho más eficaz y de abundancia colosal: mover electrones gracias al don gratuito del sol.

Si a esto sumamos que ya es factible técnica y económicamente electrificar alrededor de 70% de nuestros procesos materiales, que la electricidad es mucho más eficiente que la energía fósil, y que su despliegue ofrece soberanía, seguridad y un potencial democratizador no asegurado pero real, comprendemos que la conversión de nuestros países en electro-Estados renovables es el objetivo número uno de cualquier programa ecosocialista.

El ecologismo decrecentista ha cuestionado el potencial de las energías renovables para asegurar un futuro de abundancia con diversos argumentos: los puramente tecnológicos, que tenían cierto sentido hace 15 o 20 años, han quedado empíricamente obsoletos; las objeciones sobre las afecciones a la biodiversidad son relevantes, pero la experiencia también ha demostrado que las energías renovables se pueden integrar con la agricultura y los ecosistemas y, bien gestionadas, potencian la biodiversidad –por ejemplo, mediante la restauración de vegetación nativa bajo y entre los paneles–. Las limitaciones minerales tampoco comprometen la viabilidad de la transición allí donde más importa –generación renovable, redes y almacenamiento, que son poco intensivos en minerales y reciclables–. Sí plantean dudas, en cambio, si la meta es electrificar uno a uno el parque automovilístico actual, es decir, reproducir en versión eléctrica el modelo vigente: ahí el cuello de botella, al menos con la tecnología contemporánea, son las baterías, además de que el actual modelo de privatización del espacio público por el automóvil tiene efectos sociales nefastos que el ecosocialismo debe combatir.

Por supuesto, la transición energética expandirá la frontera minera, pero aquí conviene aclarar un equívoco que el decrecimiento ha ayudado a popularizar: desplegar toda la infraestructura de la descarbonización en los

próximos 25 años exige menos minerales que un solo año de metabolismo fósil[11]. Este dato, que muchos leerán con sorpresa, tiene una explicación sencilla: los combustibles fósiles son productos mineros que se están quemando constantemente. Los minerales metálicos, una vez extraídos y procesados, quedan incorporados al capital del sistema en forma de productos cuya vida útil es larga, y además admiten reciclaje[12].

Es cierto que se abrirán nuevas minas motivadas por la transición verde, y que estos procesos, según su conducción política, pueden ser extractivistas y violentos. Pero también pueden ser ejemplares y beneficiosos. La clave es disputarlos. Lo mismo ocurre con la implantación de energías renovables. Desplegadas bajo lógicas capitalistas, en muchas geografías generan nuevos episodios de acumulación por desposesión bajo una retórica verde, y provocan resistencias legítimas. Pero el trabajo ecosocialista no puede simplemente sumarse a cuestionar su despliegue a gran escala, porque esa posición nos coloca, involuntariamente, como aliados *de facto* del capital fósil. Lo que debería obsesionar a la izquierda es disputar políticamente la transición energética para conquistarla al servicio de una modernización ecológicamente rigurosa y socialmente expansiva. El mismo tipo de giro político proactivo y modernizador podemos darlo con las cuestiones relacionadas con el extractivismo: más que un rechazo por defecto de los procesos extractivos, cuando estos respondan a procesos útiles para derrotar al modelo fósil, la izquierda ecosocialista podría enfocarlos desde un nuevo desarrollismo popular, que ponga en la agenda la recuperación de la soberanía material, pero vaya más allá de un nacionalismo de recursos clásico, mediante condicionalidades fuertes de acceso inversor ligadas a la transferencia tecnológica, a marcos comerciales cooperativos y al desarrollo de políticas industriales endógenas.

Un ecosocialismo de mayorías

El modo en que las nuevas fuerzas productivas verdes están ampliando el horizonte ecosocialista, con su promesa de una nueva abundancia, no suprime la amenaza de la crisis ecológica. Seguimos enfrentando una mutación catastrófica del régimen climático que urge frenar y que, además, nos exige ya un ingente esfuerzo de adaptación en el que estamos muy rezagados. Seguimos extinguiendo especies a un ritmo sin precedentes y erosionando funciones ecosistémicas imprescindibles de un modo autodestructivo. Seguimos sobrepasando siete de los nueve límites de seguridad planetaria: a los seis ya identificados –cambio climático, integridad de la biosfera, cambio de uso del suelo, agua dulce, flujos biogeoquímicos y entidades nuevas– se sumó en 2025 la acidificación de los océanos.

La transición energética y la regenerativa son las piezas maestras de una transformación ecológica del metabolismo industrial capaces de garantizar su viabilidad a largo plazo, pero no son las únicas. Necesitamos una economía circular real, con implicaciones enormes que van desde una nueva industria de reciclaje de minerales críticos a un nuevo diseño de todos los procesos productivos, pasando por la abolición de estrategias capitalistas de maximización del beneficio, como la obsolescencia programada. Necesitamos socializar múltiples consumos para optimizar su eficacia, empezando por la movilidad. Necesitamos transformaciones en los hábitos populares que no son ni pueden ser sostenibles en ningún escenario de abundancia ecológica imaginable, como el consumismo, la cultura del usar y tirar, o el predominio inaudito de la carne en la dieta contemporánea.

Ninguna de estas reformas es fácilmente compatible con el capitalismo neoliberal. Y menos si además aspiramos, como debe hacer la izquierda, a que la transición ecológica sea rápida y justa. Ambas exigencias hay que pensarlas juntas, pues si no es justa no podrá ser rápida, ya que el cambio será frenado por las fricciones del descontento popular. Pero lo contrario es igualmente cierto: si no es muy rápida, no podrá ser justa con las personas

más expuestas y vulnerables al caos climático. Tampoco con las generaciones futuras, a las que estamos condenando, sin merecerlo, a vivir en un mundo aplastante.

Por ello, aunque es evidente que la nueva ventaja competitiva de las energías renovables abre un nicho de rentabilidad que ya está siendo aprovechado por el capital, inaugurando una nueva frontera de acumulación, con todas las violencias sociales que esta trae consigo, la tarea ecosocialista no puede consistir en frenar ese cambio tecnológico. Al contrario, debemos acelerarlo desde el control público y ponerlo al servicio del bien común: nuestra misión generacional es domesticar al capital para, en 25 años, descarbonizar el mundo, electrificar integralmente la estructura productiva global y distribuir de modo equitativo esta nueva fuente de riqueza colectiva. Aunque esto puede sonar provocador, en este contexto histórico de retorno de las lógicas imperiales, con un capitalismo marrón deviniendo en fascismo fósil en petroestados con capacidad de refundar el orden mundial, como Estados Unidos, el capitalismo verde quizá no sea nuestro enemigo prioritario. Lo que hoy es privado mañana puede ser socializado. Pero un escenario Tierra-invernadero no tiene vuelta atrás: será un fracaso antropológico que volverá mucho más difícil la vida para las próximas generaciones humanas durante miles de años.

En definitiva, la abundancia dentro de los límites planetarios no es una nueva prórroga tecnológica para continuar con los patrones ecocidas que han hecho del Antropoceno un callejón evolutivo sin salida. Es una posibilidad para transformar radicalmente nuestras relaciones socionaturales con una agenda política que, a diferencia del horizonte de autocontención del ecologismo malthusiano, puede proyectar, de un modo científicamente fundamentado, un horizonte de futuro sostenible y deseable para las grandes mayorías populares realmente existentes. Esta es la razón última por la que vale la pena explorar políticamente la idea de abundancia dentro de los límites planetarios: la ganancia que ofrece en términos de acción política. El

«pueblo del clima» no nacerá de un giro ontológico ni de una reforma moral equivalente a una conversión religiosa: el «pueblo del clima» lo construiremos disputando el sentido común que emana de la materia antropológica de nuestro tiempo, con sus miedos, sus ilusiones, sus expectativas y sus reglas intuitivas de cálculo político.

En cierta forma, la oportunidad de compatibilizar una abundancia futura con los límites planetarios, gracias a las posibilidades que ofrece una decantación ecosocialista de las nuevas fuerzas productivas verdes, es quizá la mejor noticia del siglo: aunque nos habíamos instalado en una duda catastrofista más que razonable, hoy sabemos que la desestabilización climática y biosférica no ha clausurado históricamente eso que Marx nos enseñó a llamar el Reino de la Libertad. Y si alguna vez hemos contado a nuestro favor con una meta capaz de congregar a grandes mayorías y forjar el tipo de carácter colectivo que pueda responder a las muchas vicisitudes y desventuras del camino, ha sido esa.

Emilio Santiago Muiño: es doctor en Antropología Social y científico titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España. Es autor de *Contra el mito del LolapQo eLológiLo* (Barcelona, Arpa, 2023).
Palabras claves: abundancia, colapso, crisis climática, decrecimiento, ecosocialismo.

El fin de la paLienLia

PNAS o

AbundanLia

JaLobin

MenoQ eQ máQ Cómo el deLreLimiento Qalvará el mundo

DeLreLimiento. Del qué al Lómo

JaLobin

Dueva iluQraLión radiLal

ELología e igualdad

AuQhwitz, ¿Lomienza el Qglo ddl? Hitler Lomo preLurQor

FCE

SoLiofobia

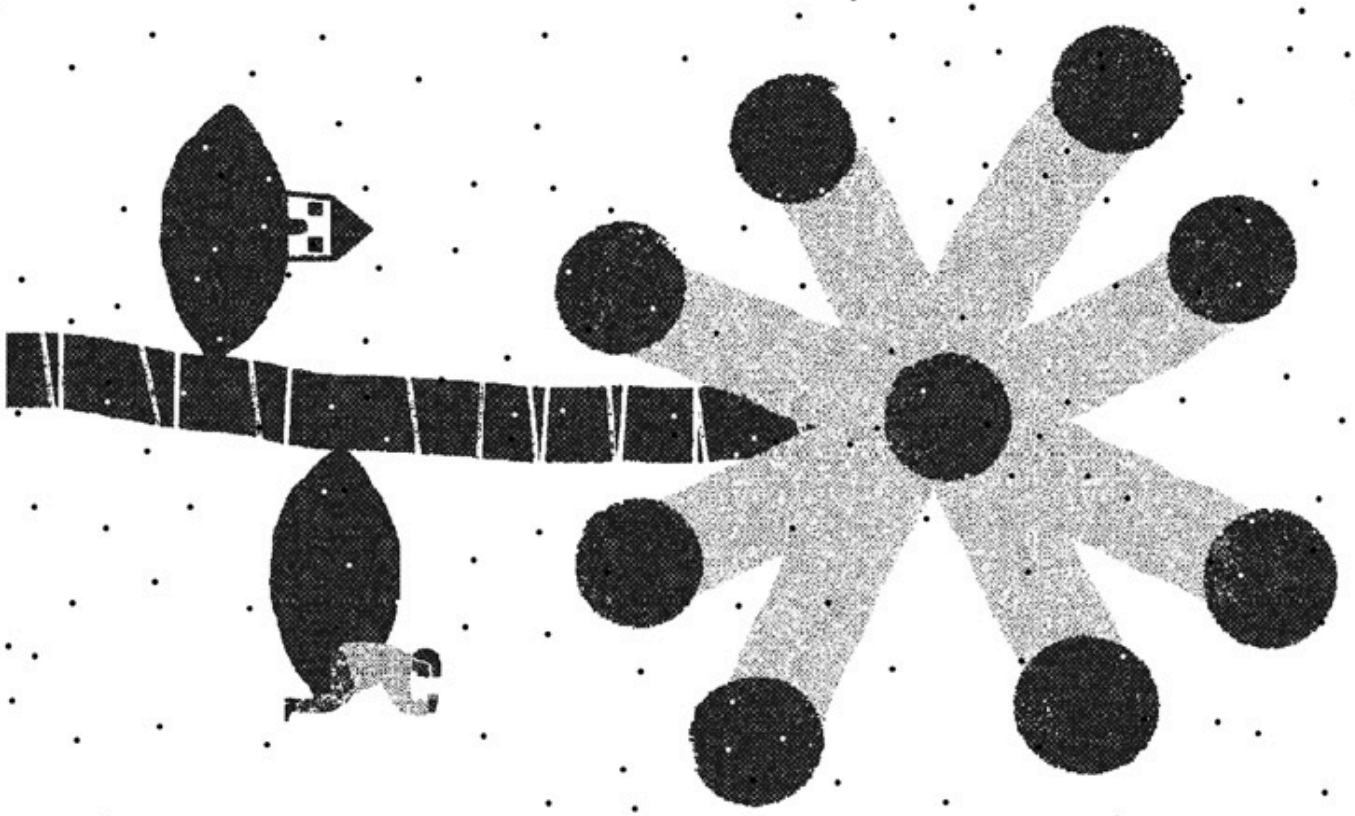
The Dew York TimeQ

The EleLtroteLh Revolution: The Shape of ThingQ to Come

PDF

Un lugar al que llegar. Mapa políticO de la tranQLión energétiLa

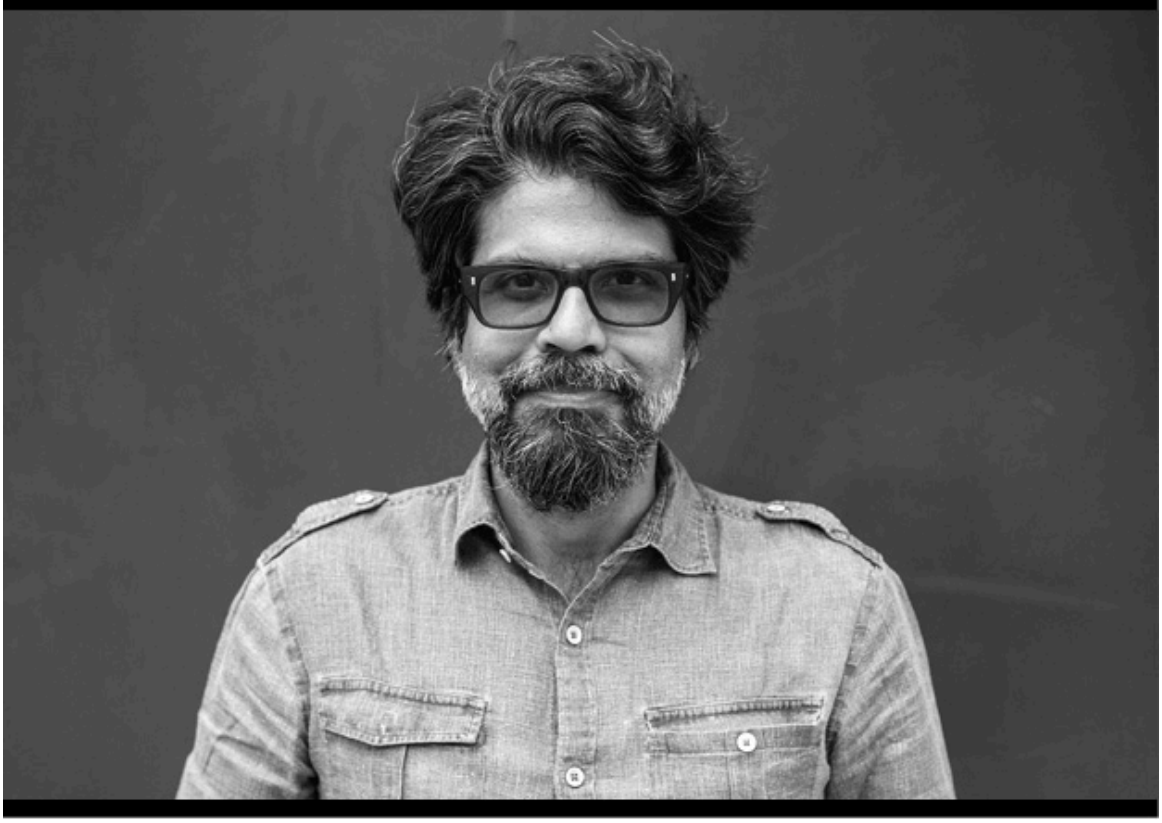
© Nueva Sociedad / Dani Scharf 2026



CONVERSACIÓN

El autoengaño de Occidente
Entrevista a Pankaj Mishra

Mariano Schuster



De las ruinas de los imperios

La edad de la ira

FanátiLos insulsos. Liberales, raza e Imperio

El mundo después de Gaza

Creo que el liberalismo quedó expuesto como una ideología que, en la práctica, favorece a los más poderosos y permite la reproducción de desigualdades intolerables. Su descrédito es tan profundo que no creo que pueda tener un regreso triunfal en el transcurso de mi vida. Pero, al mismo tiempo, resulta bastante evidente que estamos ante un momento mucho más oscuro, en el que demagogos y oligarcas han capturado la vida política y también una parte decisiva de la vida intelectual de una forma que no habíamos visto antes. Se suele hablar de los años 30, pero entonces esa consolidación criminal de riqueza y poder estaba confinada a algunos países. Hoy, en cambio, vemos la emergencia simultánea de fenómenos semejantes en muchos lugares. Javier Milei o Narendra Modi expresan una crisis mucho más amplia: la crisis de las instituciones democráticas y de su legitimidad, no solo en el terreno estrictamente político. También están en crisis las instituciones mediáticas. La legitimidad de los medios de comunicación está siendo cuestionada como nunca antes. Se los percibe, cada vez más, como sostenes de un orden profundamente injusto y cruel.

Esto se volvió especialmente claro con el genocidio en Gaza. Resulta demasiado evidente que muchos medios acompañaron la matanza de 20.000 niños o, cuando no lo hicieron abiertamente, fueron indiferentes a ella. La tarea de crear nuevas plataformas de acción parece enorme para personas con pocos recursos, fuerzas limitadas y casi ningún poder. Pero si en este momento no somos capaces de reunirnos, pensar seriamente esta crisis y preguntarnos qué podemos hacer para que la vida sea más tolerable, menos

miserable, para las generaciones futuras, estamos profundamente perdidos.

Uno de los problemas actuales es que, a diferencia de otras crisis del pasado, no contamos con pensadores y escritores capaces de describir este momento con la misma lucidez, diagnosticarlo con precisión y ofrecer posibles salidas. Si uno piensa en los años 30, encuentra figuras de ese tipo no solo en la izquierda, sino también en la derecha. En Europa hubo una constelación de pensadores –incluidos algunos católicos como Jacques Maritain– que comprendieron la magnitud del desastre producido por el capitalismo de entreguerras y buscaron incorporar elementos del socialismo en un nuevo programa económico y político. Entendían que el capitalismo de los años 30 había abierto el camino al fascismo. Tenían, al menos, un diagnóstico claro.

Hoy enfrentamos una crisis que exige respuestas, pero carecemos de intelectuales de ese calibre y de líderes políticos capaces de estar a la altura de las circunstancias. Uno mira a dirigentes europeos como Keir Starmer, Emmanuel Macron o Friedrich Merz y ve figuras vacías, sin imaginación política, profundamente condicionadas por el orden existente. Por eso no se trata solo de una crisis política. Es también una crisis intelectual y espiritual. Y si tenemos tan pocos recursos para diagnosticar la crisis, mucho menos los tenemos para diseñar posibles salidas. Debemos reconocer esa realidad dolorosa y no permitirnos ninguna complacencia.

Lo que ocurrió requiere una explicación algo extensa, aunque intentaré ser sucinto. El Estado-nación poscolonial se fundó sobre la idea de soberanía

nacional, de esfuerzo colectivo y de políticas económicas capaces de fortalecer el Estado económica y militarmente, así como de permitirle sostenerse en la arena internacional. Para eso se adoptaban ciertas medidas: el proteccionismo económico, por ejemplo. Un país recién independizado no podía abrirse sin más al libre comercio porque habría sido destruido por las importaciones de países más ricos. Necesitaba desarrollar una base industrial propia. Esa fue, para muchos, una de las lecciones de la Segunda Guerra Mundial: que la URSS pudo resistir y derrotar a la Alemania nazi porque disponía de una industria inmensa, capaz de producir en una escala extraordinaria. Por eso tantos países poscoloniales querían invertir en industrialización y crear una burguesía local que no dependiera por completo del capital internacional.

Ese fue, en términos generales, el marco poscolonial en que crecí. Pero hacia el final de mi adolescencia, en los últimos años de la década de 1980 y en mis primeros años de adultez, ese mundo empezó a cambiar. No cambió solo en la India o en el mundo poscolonial: cambió a escala global. El Estado-nación comenzó a perder soberanía en todas partes. Surgió un nuevo tipo de capitalismo y, con él, nuevas elites globales, conectadas ya no solo por redes industriales o comerciales, sino cada vez más por las finanzas. La financiarización del capitalismo se convirtió en una de las grandes fuerzas de erosión de la soberanía estatal.

Con la expansión del capitalismo global, no solo como fuerza económica sino también como promesa cultural, las ideas del individualismo, la acumulación privada de riqueza y el consumo masivo empezaron a reorganizar la vida social en los viejos Estados poscoloniales de Asia y África. Trajeron consigo una mentalidad completamente distinta. Pero los medios reales para acceder a esas promesas siguieron estando distribuidos de manera muy desigual. Para algunos, las oportunidades se ampliaron; para muchos otros, no. Lo que vimos fue un aumento de la desigualdad y, al

mismo tiempo, la formación de una elite transnacional. Esa elite existe en Indonesia, en la India e incluso en Rusia, aun cuando la guerra de [Vladímir] Putin haya alterado algunos de esos vínculos. Sus miembros están plenamente integrados a los circuitos occidentales y globales del dinero, la educación, el consumo y el poder.

El Estado-nación quedó vaciado de buena parte de su capacidad de respuesta. Muchas personas están profundamente enojadas por lo que ocurrió con sus aspiraciones: se sienten frustradas, traicionadas, abandonadas. Y en todos esos países donde el capitalismo global produjo desigualdades intolerables surgieron demagogos capaces de ofrecerles una compensación simbólica: identidad, pertenencia, una imagen dorada del pasado. Lo paradójico es que, mientras apelan al resentimiento contra las elites globales, esos mismos dirigentes están plenamente integrados a sus circuitos. Eso vale para Nigel Farage y también para Narendra Modi.

Ese es el punto en que estamos hoy. Un pequeño número de actores –dirigentes políticos muy conectados, figuras de Silicon Valley, grandes empresarios y viejas fortunas industriales o manufactureras– forman parte de ese proceso. Modi pertenece a ese mundo. Creo que sería un error verlo solo con categorías antiguas, como el líder de un movimiento fascista destinado simplemente a convertir a la India en una nación hindú poderosa. Hay que mirar más allá de la retórica. No porque la retórica no importe: importa muchísimo. De hecho, lo que se intenta producir es una verdadera ingeniería de la subjetividad: un trabajo sobre las emociones, la memoria y las lealtades políticas que busca convertir la propaganda del régimen en sentido común.

Pero lo que realmente está ocurriendo no es la creación de una nación hindú fuerte, sino la consolidación de una elite hindú transnacional. Modi forma parte de ese proceso, junto con grandes empresarios indios como Gautam

Adani y Mukesh Ambani[1], que concentran cada vez más riqueza y poder.

Creo que, si uno crece en una pequeña ciudad india en las décadas de 1970 y 1980, muy cerca del campo abierto, percibe muy pronto que la aspiración fundamental de casi todos los que viven allí es la misma: salir de ese mundo de límites estrechos y acceder a otra forma de vida. Esa era la lucha básica. Esa era también la promesa poscolonial: que el nuevo Estado-nación soberano llevaría a esas poblaciones semirrurales prosperidad, estabilidad y distintas formas de urbanización.

Jhansi era, en buena medida, una ciudad organizada alrededor de los trenes que pasaban, y en la que muy cerca había también una antigua zona militar establecida por los británicos. Yo crecí en una colonia ferroviaria, muy cerca de la estación –de hecho, mi padre trabajaba en el ferrocarril–, y creo que eso me hizo pensar, desde muy temprano, en la brecha entre aquello a lo que aspirábamos y el lugar en que realmente estábamos. La distancia era enorme y creo que, viéndola retrospectivamente, esa brecha fue fundamental para casi todo lo que escribí o pensé: la distancia entre realidad y aspiración, entre realidad y fantasía. En un lugar como Jhansi esa brecha era muy amplia, mucho más que en una gran ciudad india.

La cultura de mi familia era bastante tradicional. Mis padres estaban apenas a una generación de distancia de la vida en el campo. Mi padre, de hecho, provenía de una familia del viejo orden agrario. Aunque no eran campesinos, sino propietarios de tierras, su vida se había formado en ese mundo claramente asociado al campo. El caso de mi madre era diferente, en tanto ella provenía de una especie de pequeña burguesía urbana ascendente: abogados, maestros, ese tipo de mundo. Pero los dos estaban todavía muy cerca de ese universo rural. Tanto mi padre como mi madre eran personas muy apegadas a la tradición, y eran también hindúes devotos. Pero las escuelas a las que me enviaron –las únicas en que uno podía esperar una buena educación– eran cristianas. En esas escuelas había muchos angloindios, es decir, descendientes de matrimonios entre británicos e indios a lo largo de varios siglos. Con el tiempo, muchos de ellos se fueron de la India y se instalaron en Gran Bretaña, Canadá, Australia o Estados Unidos.

Educarme en escuelas que no pertenecían a la religión y a la cultura que se profesaba en mi familia fue particularmente interesante. Yo estaba realmente imbuido en la perspectiva hindú del mundo, y en esa cosmovisión no había un Dios, sino muchos dioses, e ideas como el pecado, la vida después de la muerte o el karma no tenían equivalencias simples con la tradición cristiana. La verdad es que las concepciones cristianas del más allá, del infierno o del pecado original me resultaban bastante ajenas. Sin embargo, en la escuela me impresionó la figura de Jesucristo, a quien comencé a ver como el primer gran socialista, como uno de los hombres que encarnaron una promesa de igualdad y de dignidad. Por supuesto, el lado más prescriptivo de la cristiandad me resultaba menos atractivo. No me gustaba pasar la mañana del domingo en una iglesia. Porque, aunque todos recitábamos el padrenuestro, no estábamos realmente comprometidos con eso: se trataba, simplemente, de otro ritual.

Así que crecí en un hogar hindú, pero iba a la escuela en un ambiente muy

cristiano, con personas que ya estaban construyendo vínculos con Occidente o preparándose para partir. Habitábamos mundos muy distintos y, en algunos casos, opuestos: por un lado, un tradicionalismo hindú devoto; por otro, un mundo en el que la Biblia y el padrenuestro tenían una presencia central. Y también, creo, un mundo en el que Occidente aparecía como una forma de redención.

Desde muy joven, entonces, aprendí a moverme entre mundos distintos. Salir de la escuela y volver a casa implicaba pasar de una realidad a otra. Creo que esa experiencia de vivir en realidades múltiples, con identidades múltiples, me llegó, al igual que a otros que vivían historias similares a la mía, de una manera bastante natural. Por eso me desconcierta, y también me angustia, ver hasta qué punto muchas personas en Europa y EEUU son completamente ajenas a ese modo de existencia.

Mi madre leía sobre todo en hindi. Y mi padre, que también leía en inglés, tenía una colección de libros bastante ecléctica. Recuerdo *Las penas del joven Werther*, de Goethe, una biografía de Winston Churchill, y esos volúmenes que entonces se llamaban *Reader's Digest Condensed Books*, que eran exactamente eso: versiones condensadas de novelas. Algunas eran bastante buenas; otras eran, francamente, pésimas. Había un libro sobre Einstein, otro sobre la Segunda Guerra Mundial y varios títulos de historia y biografías.

La verdad es que su pregunta me lleva a evocar todo ese mundo de lecturas, y pienso que se trataba realmente de una colección muy diversa que, quizás, decía algo sobre los intereses de mi padre. En un lugar donde el acceso a bibliotecas era limitado, los libros importaban mucho. De hecho, mi padre abrió una biblioteca para los hijos de los empleados ferroviarios y pudo

comprar obras para ella. Tuve la suerte de acceder a esos libros, que eran realmente muy buenos. Me acuerdo que, cuando tenía 13 o 14 años, encontré allí varias de las obras de V.S. Naipaul[2]. Eso fue realmente extraordinario.

Mahabharata

El *Mahabharata*[3], que estaba en mi casa en una excelente traducción al hindi, fue mi primer contacto fuerte con la literatura épica y mitológica. Lo leí de niño, pero luego lo releí varias veces, y creo que ese mundo épico, con sus conflictos morales, sus genealogías, sus dilemas familiares y políticos, fue muy importante para mi imaginación. La literatura rusa, como usted decía, también tuvo una gran importancia para mí. Llegué a ella muy tempranamente, gracias a las librerías que vendían textos soviéticos subvencionados, incluso en las pequeñas ciudades. Allí se podían conseguir, por muy poco dinero, ejemplares de libros de Chéjov, Tolstói, Dostoievski, Turguénev y Bunin, entre otros autores. También leía maravillosos cuentos de hadas, impresos en la URSS y traducidos al inglés. Esas librerías fueron una fuente constante de textos desde que empecé a leer, quizá a los ocho o nueve años. La verdad es que leía lo que encontraba, lo que llegaba a mis manos, y eso me permitió moverme entre registros muy distintos: relatos épicos, cuentos, novelas, libros de historia, crítica literaria. Había algo muy formativo en esa falta de método.

Siendo ya un adolescente, cerca de mis 16 años, leí *Una zona de oscuridad*[4], de V.S. Naipaul, y me produjo una gran conmoción. Hasta ese momento yo no sabía que se podía escribir sobre el propio país y sobre la propia gente con una honestidad tan cruda. Naipaul me mostró que era posible exponer

sin miedo las propias rabias, las neurosis, las incomodidades, incluso las zonas más desagradables de la experiencia. Un tiempo después, ya alrededor de mis 20 años, me interesé por otro tipo de lecturas, no necesariamente literarias. El historiador marxista Eric Hobsbawm fue central en ese momento, porque sus grandes libros de historia mundial me permitieron entender la historia moderna como un proceso interconectado, y no como una suma de relatos nacionales aislados.

Creo que lo importante, al menos en mi caso, fue aprovecharme de esa forma un poco anárquica de lectura. Igual que en mi experiencia en la escuela, navegué siempre entre varias tradiciones literarias al mismo tiempo. En retrospectiva, creo que me estaba dando una educación verdaderamente cosmopolita, aunque entonces no lo supiera.

Cuando fui a la Universidad de Allahabad, no estudié literatura sino comercio. No era un estudiante particularmente bueno y no pude ingresar en los cursos de literatura, de modo que mi relación con el universo literario no llegó por la vía académica formal, sino por otros caminos, más azarosos y personales.

En ese trayecto conocí a dos personas que fueron muy importantes. Una fue Arvind Krishna Mehrotra[5], que ya tenía una obra poética reconocida. Recuerdo especialmente el impacto que me produjo *Middle Earth* (1984), uno de sus libros de poemas. Yo era un estudiante bastante desanimado, en un campus violento y disfuncional, y de pronto esos poemas me hicieron ver que las calles, las tiendas, los lugares ordinarios de Allahabad podían ser

también material literario. La otra influencia trascendente fue la de Alok Rai, académico y ensayista, nieto del célebre escritor Munshi Premchand, una figura central de la literatura hindi. Tenía una amplia biblioteca en su casa. Se había formado en Oxford y había hecho una tesis de doctorado en la Universidad de Londres sobre George Orwell, publicada luego con el título *Orwell and the Politics of Despair* [Orwell y la política de la desesperación](1988). Yo tenía 17 años cuando conocí a estas personas, y mis horizontes se expandieron de inmediato. Pude acceder a sus bibliotecas y tomar libros prestados. Eso fue realmente increíble.

Gracias a esa experiencia, entré enseguida en una conversación mucho más sofisticada. Un amigo dirigía un grupo de estudios marxistas y participé en algunas de sus reuniones. Allí se discutían los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y también se escribían artículos políticos desde una perspectiva socialista. Así empecé a familiarizarme con ese modo de pensar el mundo. Después, durante el año de pausa que había entre el fin de mis estudios de grado y el comienzo de los de posgrado, fui a Benarés y pasé muchas horas en la biblioteca de la Universidad Hindú de esa ciudad dedicándome simplemente a leer. En esa biblioteca encontré números antiguos de *The New York Review of Books* y de muchas otras revistas. Me abrí camino entre esos números, entre los estantes y entre libros del crítico y ensayista estadounidense Edmund Wilson y de muchos otros autores que me impactaron profundamente.

Más tarde, al cursar la maestría en Literatura Inglesa en la Universidad Jawaharlal Nehru, en Nueva Delhi, encontré otra vez muy buenos profesores. Pero en verdad yo no estaba tan interesado en la educación académica. No iba demasiado a clases. Me interesaban los profesores, pero no me gustaba la manera en que se estudiaba la literatura en la academia. Yo era un poco soñador. Quería leer ficción y escribir ficción. No quería sentarme a analizarla de ese modo académico.

Mi traslado a Mashobra nació del deseo de leer en una relativa reclusión, de manera anónima, sin interrupciones ni obligaciones académicas. Quería encontrar un lugar donde pudiera leer y vivir una vida tranquila. Nunca me gustó estar en las grandes ciudades. No disfrutaba mucho de Nueva Delhi, aunque el campus de la Universidad Jawaharlal Nehru fue un gran refugio para mí. Creo que la pequeña ciudad de mi infancia me había acostumbrado a ritmos muy lentos. El ritmo frenético de la vida urbana nunca me atrajo, a punto tal que detesto lugares como Nueva York por esa razón: le imponen a la vida un ritmo demasiado agitado.

Mashobra fue, de algún modo y de manera inconsciente, un intento de recrear mi infancia en una pequeña ciudad donde no pasaba nada, donde la mayor fuente de emoción era el cartero que traía libros, revistas o periódicos. Todavía, casi 35 años después de aquella mudanza, conservo mi casa en Mashobra. Creo que, con el tiempo, ese lugar se convirtió en la base real de mi vida. Aunque pasé tiempo en Inglaterra y en España, Mashobra es el lugar que siento como mi anclaje. Ahí están los libros que compré hace décadas y miles de otros que fui adquiriendo después.

Mashobra también se volvió parte de mi educación. Yo había ido allí para darme una educación libresca, pero el lugar mismo fue el que me educó. Me permitió observar cómo una aldea como Mashobra intentaba abrirse camino hacia el mundo moderno, enfrentando las dificultades de personas que no hablan inglés, que no recibieron una educación especialmente buena, que han sido alimentadas con aspiraciones de modernidad, pero no cuentan con los medios para cumplirlas. Esa brecha que había visto por primera vez en Jhansi, mi pequeña ciudad natal, volvió a hacerse evidente en Mashobra, mi destino elegido.

El momento en que me mudé allí era, además, el mismo en que la India empezaba a liberalizar su economía, a comienzos de los años 90. Había una enorme explosión de ambición y afán de prosperidad en todo el país. Ya no nos pensábamos como una sociedad embarcada en un proyecto colectivo de modernidad. Ahora todos éramos individualistas. Se suponía que debíamos abrazar el libre mercado, entrar en el mundo del capitalismo y hacer fortuna por nuestra cuenta. Evidentemente estoy simplificando, pero esas eran las ideas que comenzaban a moldear el sentido común en la India a partir de las concepciones que se habían instalado en EEUU con Ronald Reagan, en el Reino Unido con Margaret Thatcher y en la propia Rusia con Boris Yeltsin. Mashobra era un lugar ideal para volverse escéptico respecto de esas ideas. Allí uno advertía que, para triunfar en el mundo moderno, es necesario dominar muchos de sus códigos secretos. Es indispensable conocer las contraseñas correctas. El inglés es una de ellas. Ciertas redes de elites son otra. Se necesitan muchas cosas antes de poder alcanzar esa prosperidad y esa dignidad tan fantaseadas.

Esa experiencia me volvió muy escéptico respecto de las promesas de la liberalización económica y de la modernización por la vía del mercado. También contribuyó a eso mi contacto con las escuelas locales. Himachal Pradesh, el estado al que pertenece Mashobra, tiene algunas de las mejores infraestructuras públicas de salud y educación de la India. Pero aun así no era suficiente. Yo podía percibirlo, aunque todavía no tuviera un punto de comparación claro. Ese contraste se volvió mucho más evidente cuando empecé a viajar a China. Allí vi que el Estado había hecho inversiones muy distintas y había educado a su población de una manera que hoy le permite avanzar en campos como la inteligencia artificial, la tecnología verde y otras áreas estratégicas. La India no hizo inversiones comparables y por eso quedó muy por detrás de China. Creo que muchas de esas intuiciones se formaron en Mashobra: viviendo en una aldea, observando sus escuelas, sus aspiraciones y sus límites, pude entender de un modo muy concreto las

promesas incumplidas de la modernización india.

6

URSS

URSS

Es una pregunta muy interesante. De hecho, cada vez pienso más en cómo personas como yo, provenientes de una parte del mundo que en otro tiempo estuvo comprometida con ideas y valores socialistas, miran hoy aquel periodo en que la URSS todavía existía. Creo que entonces se tenía la sensación de formar parte de una comunidad internacionalista más amplia, una comunidad de personas que luchaban por algo bastante noble: la justicia social, la igualdad, la dignidad para todos.

Para mí, la URSS fue primero una presencia material y diría que casi doméstica, a tal punto que llegaba en forma de revistas, libros baratos, imágenes, películas e instituciones culturales. En la India había casas de la cultura soviéticas en las grandes ciudades y también en algunas ciudades más pequeñas, que competían con otros espacios de Occidente, como el British Council o el American Center, además de las librerías de las que le hablé.*Soviet Life* fue una de las primeras revistas a las que me suscribí. Después aparecieron también *Soviet Literature* y *New Times*. Estaban también los libros de editoriales como Raduga y Progreso, que tenían ediciones baratas de los clásicos rusos, cuentos infantiles, textos de Marx y Lenin. En muchas revistas había imágenes de los jóvenes pioneros y fotografías de dirigentes soviéticos. Hoy puedo ver con claridad el carácter sesgado de ese mundo cultural, sus silencios y sus exclusiones. Pero en ese momento no lo vivía simplemente como propaganda. Para mí, esos libros y revistas abrían una ventana hacia una vida más amplia, hacia una

modernidad que parecía asociada con la igualdad, la educación, la dignidad y una cierta idea de justicia.

Lo que quiero decirle es que me incluyo entre esas personas para las que la caída de la URSS y el triunfo de una forma muy cruda de propaganda anticomunista de la Guerra Fría fueron un gran *shock*. Yo no tuve la experiencia de vivir bajo un régimen comunista, pero pienso en el impacto que produjo el derrumbe de ese universo incluso en disidentes, como el escritor bosnio Aleksandar Hemon. En los años 80, Hemon estaba en plena rebelión contra ese sistema y miraba con mucho escepticismo a sus padres, que estaban profundamente comprometidos con el comunismo y creían realmente en él. Hoy, como él mismo ha escrito, lamenta el tono burlón con que los miraba entonces. Entiende que sus padres formaban parte de algo más grande que cualquier mundo que él haya conocido después: la Yugoslavia socialista, con su promesa de pertenencia colectiva, solidaridad e internacionalismo. Esa memoria contrasta, para él, con lo que vino luego: la guerra, la desintegración de su país y su propia vida en EEUU[7].

Creo que hoy todos miramos aquel periodo desde una perspectiva distinta. Se volvió demasiado fácil deslegitimar el sentimiento de tantas personas que creían estar participando en la construcción de algo grande. Las atrocidades cometidas bajo Stalin, o bajo los gobernantes más represivos de Europa oriental, existieron y no pueden minimizarse. Pero, a mi juicio, no estaban inscritas de manera inevitable en el socialismo como tal. El socialismo no conducía necesariamente al Gulag. Esa relación fue presentada como si fuera natural, casi automática, dentro de un clima intelectual anticomunista y antisocialista que se volvió dominante después del final de la Guerra Fría, en un mundo marcado por la hegemonía estadounidense.

De las ruinas de los imperios[8]

En efecto, la batalla de Tsushima en 1905, cuando Japón derrotó a la flota rusa, es un hecho clave en el libro. Fue la primera vez en la era moderna que una potencia asiática vencía a una europea –mediante una modernización militar e industrial–, y la noticia electrizó a las elites colonizadas, sugiriendo que la supremacía blanca no era un destino inevitable. En el libro construyo una historia intelectual que cuenta un siglo de dominación occidental en Asia no desde la perspectiva de los colonizadores, sino desde la mirada de los pensadores asiáticos que intentaron responder a esa humillación, estos intelectuales de acción que, en el siglo XIX y comienzos del XX, lidiaron con la tensión entre modernizar sus propias sociedades con herramientas occidentales y, al mismo tiempo, resistir la dominación cultural y política de Europa. Entre ellos están Jamal al-Din al-Afghani, agitador y pensador de origen persa que recorrió el mundo musulmán predicando una respuesta panislámica al imperialismo –fue una figura anterior a la guerra ruso-japonesa, una especie de precursor–; Liang Qichao, reformista chino que vivió el derrumbe del orden confuciano imperial, y Rabindranath Tagore, el poeta y pensador indio que criticó tanto el imperialismo británico como los peligros de un nacionalismo asiático que imitara las formas agresivas y estatistas de Occidente. Todos ellos buscaban formas propias de modernización.

Cuando escribí ese libro, ya había pasado suficiente tiempo en Europa y EEUU como para advertir hasta qué punto la conciencia histórica de muchos lectores europeos y estadounidenses era estrecha. El mundo que aparecía en ese horizonte era demasiado pequeño: no incluía, o incluía apenas, las experiencias, los recuerdos y las perspectivas de la gran mayoría de la población mundial. Esa mirada se había vuelto todavía más limitada después del final de la Guerra Fría, cuando se impuso un triunfalismo occidental que

tendía a presentar la historia reciente como la confirmación de la victoria de la alianza atlántica, la democracia liberal y el capitalismo. Ese relato terminó desplazando casi todas las otras formas de pensar el mundo: otras memorias, otras genealogías políticas, otras experiencias históricas.

Ese desplazamiento llevaba también a desacreditar a la izquierda y al socialismo, junto con toda una tradición marxista de interpretación histórica y crítica política. Así que escribí ese libro para advertir sobre los peligros de un nuevo sentido común que empezaba a instalarse en el centro de la cultura occidental. De pronto se podía afirmar, sin demasiado escándalo, que el imperialismo había sido enormemente beneficioso para la humanidad. Esa idea circulaba en la BBC y podía leerse en periódicos como *The Guardian*, no solo en medios de derecha. Para alguien de la India, resultaba desconcertante. Pero además contribuía a formar una visión del mundo profundamente peligrosa tanto para quienes iban a ser sus víctimas directas, en Iraq o Afganistán, como para los propios británicos y estadounidenses.

Hoy estamos viendo las consecuencias de esa fantasía imperial según la cual todavía es posible reordenar sociedades en distintas partes del mundo y obligar a los «nativos» a obedecer. En Europa y EEUU había muy poca conciencia de ese proceso de despertar político e intelectual que comenzó en Asia a fines del siglo XIX. Me refiero a la decisión, cada vez más extendida, de no aceptar como natural un sistema de dominación imperial y racial, y de buscar respuestas eficaces frente a él: respuestas intelectuales, políticas, económicas y también militares. Eso es lo que quise reconstruir en el libro: no solo la historia del imperialismo, sino la historia de quienes empezaron a imaginar modos de resistirlo, desafiarlo y superarlo.

Como digo en el propio libro, esa genealogía no puede entenderse sin comprender las presiones históricas del momento. En tal sentido, las concepciones iniciales sobre lo que China o la India podían llegar a ser

fueron modificándose de manera radical. Los líderes anticoloniales imaginaron formas de emancipación, construyeron Estados-nación y, con el tiempo, esos mismos Estados terminaron atravesados por algunas de las patologías contra las que originalmente se habían rebelado.

Creo que, ante todo, quería mostrar que en lugares como Egipto, la India o China había escritores, intelectuales, líderes políticos y filósofos que estaban pensando problemas semejantes, aunque desde experiencias históricas muy distintas. Mi intención era decir: hay que escucharlos, leerlos, tomarlos en serio, entrar en conversación con ellos. No podemos seguir organizando la historia del siglo XX alrededor de figuras como Winston Churchill, como si allí estuviera la medida última de la grandeza política.

Responder a su pregunta implica evitar una lectura demasiado simplista que se limite a evocar el idealismo anticolonial, constatar luego su colapso y detenerse allí. Hay que preguntarse también bajo qué presiones tuvo que sobrevivir ese idealismo. Y esas presiones fueron enormes. En este caso, fueron sobre todo las presiones de la Guerra Fría.

Para un país asiático que quería desarrollar rápidamente su economía, el margen de maniobra era muy estrecho. En ese momento, las únicas potencias capaces de ofrecer apoyo financiero, técnico o militar eran EEUU y la URSS. Algunos países se inclinaron hacia Washington; otros, hacia Moscú. Otros cambiaron de orientación según las circunstancias, como Egipto, que, tras la revolución de los Oficiales Libres de 1952 y la llegada de

Gamal Abdel Nasser al poder, primero buscó apoyo estadounidense y, ante el fracaso de esta opción, se acercó a la URSS. No había allí una elección pura, sino una negociación permanente, muchas veces en condiciones de enorme fragilidad. Para numerosos países recién independizados, cada decisión podía comprometer el futuro del Estado.

En ese contexto, las exigencias de alineamiento fueron cada vez más fuertes. Provenían menos de la URSS que de EEUU, que exigía a muchos países incorporarse a su órbita, aceptar sus prioridades estratégicas o exponerse a formas directas e indirectas de intervención. Vietnam e Indochina muestran hasta qué punto esas presiones podían convertirse en guerra abierta.

Lo que quiero decirle, en definitiva, es que nunca hubo un terreno despejado en el que ese idealismo poscolonial pudiera realizarse, ni siquiera parcialmente. Siempre estuvo sometido a presiones externas muy fuertes, y también a enormes turbulencias internas. Muchos de esos Estados-nación tuvieron que dedicar buena parte de sus energías simplemente a mantenerse unidos. La India es un buen ejemplo: un Estado-nación construido sobre una población extraordinariamente heterogénea en términos lingüísticos, religiosos, étnicos y regionales. Gran parte de la energía poscolonial se destinó a proteger fronteras, enfrentar guerras, contener movimientos secesionistas y sostener la unidad de sociedades profundamente diversas. Muchas ideas que circularon no solo en la Conferencia de Bandung, sino también antes de ella, quedaron en el camino porque la tarea de la consolidación poscolonial resultó ser mucho más difícil de lo que cualquiera habría imaginado.

De las ruinas de los imperios

La edad de la ira[9] *El mundo después de Gaza*[10]

Hay episodios de la historia, de la poesía o de la ficción que iluminan una lucha más amplia. En algunos casos, como en mi reciente libro sobre Gaza, comienzo con Czesław Miłosz en Polonia porque ilumina una determinada condición emocional, una forma de desesperación moral. Siempre invoco esos momentos para introducir rápidamente al lector en el marco del libro, para hacer que sienta y vea con claridad qué está en juego en las páginas que siguen.

En el caso de D'Annunzio, una forma de dandismo nihilista se vuelve crucial para comprender el momento en que estamos. Se puede ver eso desplegándose hoy en distintas partes del mundo. La guerra ruso-japonesa, como ya mencioné, es un caso evidente de un momento histórico que capturó simultáneamente la imaginación de muchas personas en Asia y África. Y luego su memoria perduró. Para muchos, ese momento fue una especie de equivalente de la Revolución Francesa.

Todos estos acontecimientos son profundamente ambiguos, como también lo es la Revolución Francesa. La guerra ruso-japonesa es un acontecimiento profundamente ambiguo, porque inaugura a Japón como potencia imperialista. Pero al mismo tiempo inaugura revoluciones constitucionales en Turquía y en Irán. Y no olvidemos Rusia: allí hubo grandes cambios después de esa derrota. La gente sabe poco del periodo de 1904-1905. Los rusos lo conocen, los japoneses lo conocen, pero el papel que tuvo en los imaginarios históricos de muchas sociedades fue inmenso.

Fanáticos insulsos. Liberales, raza e Imperio[11]

Muchas de las identidades creadas en Europa desde el siglo XIX dependieron de ciertas imágenes del otro. Edward Said lo describió célebremente en *Orientalismo* (1978). Después de la Segunda Guerra Mundial, el comunismo soviético pasó a ocupar ese lugar: fue el adversario frente al cual el llamado mundo occidental pudo imaginarse a sí mismo como «mundo libre». Nosotros somos libres; ellos no. Nosotros somos democráticos; ellos son autoritarios.

Tras la desaparición del enemigo comunista, EEUU convirtió muy rápidamente al islam y a los musulmanes en el «gran otro» frente al cual definir su propia identidad como liberal, racional y tolerante. Aunque esa construcción ya estaba en ciernes, se intensificó de manera decisiva después del 11 de septiembre de 2001. A partir de entonces, conflictos políticos muy diversos fueron reinterpretados cada vez más como expresiones de un problema civilizatorio llamado «islam». Bajo esa palabra, pero también bajo expresiones como «los musulmanes», empezaron a reunirse realidades que no eran equivalentes y conflictos que tenían causas muy distintas. Así, diferencias históricas, sociales y políticas muy importantes quedaron borradas, y problemas de naturaleza diversa pudieron ser presentados como parte de una misma amenaza religiosa.

Las perspectivas islamófobas se volvieron entonces cada vez más aceptables, a punto tal que no pocos liberales comenzaron a hablar del islam como una amenaza para la libertad, la razón, la tolerancia o los derechos de las mujeres. Ese clima intelectual fue fácilmente radicalizado por la extrema derecha, que hizo converger la construcción liberal del islam como problema civilizatorio con el miedo a la inmigración y con la fantasía de una supuesta «islamización» del continente. Aunque no inventó ese lenguaje, le dio una forma más sistemática y agresiva, y presentó a los inmigrantes musulmanes

como una amenaza interna para Occidente. En esa operación reaparecieron viejas estructuras conspirativas europeas, históricamente dirigidas contra los judíos: la idea de un enemigo infiltrado, culturalmente extraño, capaz de corroer a la sociedad desde dentro. La novedad es que esa defensa de Occidente ya no se formula solo en nombre de la libertad o la democracia, sino cada vez más en nombre de una supuesta civilización «judeocristiana».

El nuevo lugar político de Israel es central en la reconfiguración de la idea de Occidente. Esto resulta visible, incluso, en la retórica del propio Benjamin Netanyahu, que sostiene que Israel debe ser apoyado porque se encontraría en la primera línea de defensa frente a los bárbaros. Aunque no siempre lo formule de manera explícita, esa imagen de la barbarie remite con claridad al islam y a los musulmanes, tal como lo expresan sin rodeos muchas figuras de la derecha radical. Netanyahu suele ser más cuidadoso, entre otras cosas porque necesita preservar sus vínculos con países como Arabia Saudita o Emiratos Árabes Unidos. Pero conoce muy bien la potencia política de ese imaginario y sabe que, en una Europa donde la extrema derecha gana terreno, puede encontrar aliados dispuestos a asumirlo como propio.

La noción de una civilización «judeocristiana» no describe una tradición histórica coherente, sino una alianza política del presente. Permite presentar a Israel como parte de una civilización occidental amenazada y, al mismo tiempo, ofrece a muchas extremas derechas europeas una vía de normalización: pueden apoyar a Israel, declararse defensoras de los judíos y desplazar el enemigo hacia los musulmanes, los inmigrantes y los disidentes internos. En ese sentido, lo «judeocristiano» no supera necesariamente el antisemitismo histórico de esas derechas, sino que lo reorganiza dentro de

una nueva coalición de poder, articulada alrededor de la defensa agresiva de Occidente.

Nos encontramos, por tanto, ante una formación ideológica muy eficaz. La apelación a una civilización «judeocristiana» permite presentar como identidad común de Occidente lo que, en realidad, es una forma bastante restrictiva de pertenencia: una dificultad para convivir con identidades múltiples y con distintas formas de habitar el mundo. A mí siempre me resultó difícil entender, por ejemplo, por qué tanta gente se altera al ver a una mujer con el rostro cubierto. Yo crecí con eso: con mujeres que usaban minifalda y con mujeres que se cubrían el rostro. Y me pregunto cuál es exactamente el problema si alguien se viste de ese modo por su propia decisión (obviamente, de manera no obligada). ¿No debería incluir también esa posibilidad la idea misma de libertad individual que esgrimen de modo permanente?

En el fondo, lo que se revela es una incomodidad profunda ante la diferencia y una insistencia en que solo existe una forma legítima de vida en Occidente. Detrás de ese tipo de formulación aparece siempre el mismo mandato: esta es nuestra manera de habitar el mundo y ustedes deben adaptarse a ella. La retórica de lo «judeocristiano» permite presentar esa exigencia de adaptación como defensa de una civilización amenazada. Así, una incomodidad cultural más amplia termina transformándose en miedo al otro y, más específicamente, en miedo al islam y a los musulmanes.

El mundo después de Gaza

Considero que con Gaza se quebró un lenguaje moral que Occidente había construido sobre sí mismo después de 1945. El Holocausto –o la Shoá– se

convirtió en la fuente principal de ese marco moral porque otros relatos disponibles estaban profundamente comprometidos. No era sencillo presentar la Segunda Guerra Mundial como una lucha pura de la democracia contra el fascismo: las democracias vencedoras eran también potencias imperiales y la derrota del nazismo dependió de manera decisiva de la URSS, que luego, en la Guerra Fría, sería convertida en el gran enemigo de Occidente. La guerra dejó, por tanto, una herencia moral mucho más ambigua de lo que suele admitirse.

En ese contexto, la persecución y el exterminio de los judíos europeos ofrecieron un marco moral más claro para las sociedades occidentales. Pero también allí había una dificultad evidente: muchos países europeos habían colaborado, de distintas maneras, con la destrucción de sus poblaciones judías. Con el tiempo, sobre todo desde los años 80 y 90, la memoria del Holocausto permitió construir una versión de la historia reciente en la que la defensa de Israel (presentada como defensa de los judíos del mundo) funcionaba como una forma de reivindicar una superioridad moral recuperada.

El caso alemán es muy revelador. La relación de Alemania con Israel no nació simplemente como una ética pura de la responsabilidad histórica. Durante mucho tiempo tuvo también un componente instrumental: Israel ofrecía a la República Federal Alemana una vía para recuperar respetabilidad ante sus socios occidentales. Progresivamente, sin embargo, esa relación se convirtió en una doctrina moral. La defensa de Israel pasó a funcionar como prueba de que Alemania había aprendido la lección del nazismo y había regresado al «camino occidental».

La historia estadounidense fue distinta. Allí, la centralidad pública del Holocausto también se construyó de manera relativamente tardía, a través de lo que podríamos llamar una «americanización» de esa memoria. Tuvo

que ver con la presencia de una gran población judía en EEUU, con sus vínculos cada vez más intensos con Israel y con la incorporación del Holocausto a una narrativa moral estadounidense más amplia.

Pero la historia más importante es la instrumentalización del Holocausto por parte del propio Estado de Israel como parte de su proyecto de construcción nacional. Israel era una sociedad compuesta por personas llegadas de lugares muy distintos, con experiencias históricas muy diferentes. Muchos judíos provenientes de Oriente Medio y del norte de África no habían vivido el Holocausto ni el antisemitismo europeo. Venían de países y ciudades donde las comunidades judías habían vivido durante siglos –Egipto, Iraq, Siria, Líbano– y donde no existía una historia de persecución antisemita comparable a la europea. Para esa nueva nación se necesitaba una narrativa capaz de unificar a poblaciones diversas y de ofrecer a un Estado cada vez más militarizado una imagen de sí mismo: la de una comunidad rodeada de enemigos siempre dispuestos a cometer un nuevo Holocausto.

Ese proceso se volvió especialmente intenso desde los años 60. La memoria del Holocausto fue incorporada de manera deliberada a la educación, a la identidad nacional y a la imaginación política israelí. Antes de eso, el Holocausto había sido incluso una fuente de vergüenza para muchas personas; muchos sobrevivientes refugiados fueron tratados muy mal en Israel. Con el tiempo, sin embargo, esa memoria se convirtió en el núcleo de una ideología nacional.

Lo que Gaza quebró fue precisamente ese lenguaje moral. Una memoria que debía servir para impedir la repetición de atrocidades terminó siendo utilizada para proteger al Estado de Israel de cualquier rendición de cuentas, incluso frente a una destrucción masiva de vidas palestinas. Allí se derrumba la pretensión de universalidad del marco moral posterior a 1945. Ya no aparece como un lenguaje destinado a proteger a todos contra la violencia

estatal, sino como un recurso distribuido de manera desigual: una memoria que puede invocarse para justificar o encubrir el sufrimiento de otros.

Por eso no es sorprendente que otros nacionalismos observen ese modelo con atención. En la India, por ejemplo, el nacionalismo hindú intenta construir una cultura de la memoria inspirada en la experiencia israelí: convertir la partición del Imperio indio bajo dominio británico entre la India y Pakistán en una gran atrocidad sufrida ante todo por los hindúes y educar a la población para verse rodeada de enemigos. Pero la partición fue una guerra civil, con violencia y víctimas de distintos lados. Transformarla en una memoria exclusiva de victimización hindú tiene consecuencias muy peligrosas. Permite presentar a Pakistán como enemigo exterior permanente, y a los musulmanes indios, como enemigos internos. El resultado es una idea de nación permanentemente asediada, que Modi promueve a diario y que justifica formas cada vez más agresivas de militarización, exclusión y persecución.

Mariano Schuster: NUEVA SOCIEDAD *El pasado no está muerto. Conversaciones con historiadores que cambiaron nuestra forma de ver el mundo* XXI
¿Tiene porvenir el socialismo? La vida en suspenso XXI
Imagen:

Palabras claves:

N E

Una casa para el señor Biswas

N E

Mahabharata

Ramayana N E

N E

N E

The Guardian

El hombre de ninguna parte *El proyecto Lázaro*

El libro de mis vidas N E

. La edad de la ira. Una historia del presente
. El mundo después de Gaza. Una breve historia

ENSAYO

Escuchar, narrar, absorber el horror

Daniela Rea

Eara Valentina GloLkner y Rossana Reguillo, de quienes aprendí a esLuLhar y a quienes aprendo a esLuLhar en otras freLuenLias.

En el verano de 2019 acudimos a la reserva de la biosfera El Cielo en Tamaulipas, el estado del noreste de México que en los últimos años había tomado notoriedad nacional por las miles de desapariciones que sucedían en sus carreteras y por las masacres de migrantes cometidas en sus campos. Un equipo de documentalistas –Gabriel Villegas, cineasta; Memo Llaguno, sonidista; Mónica González, fotógrafa y amiga, y yo– acompañamos a Graciela Pérez, que busca a su hija Milinaly, desaparecida cuando volvía de vacaciones con sus primos.

Graciela nos hizo subir hasta la cima de una pequeña montaña, donde ella y su colectivo habían encontrado crematorios de cuerpos humanos, improvisados en la intemperie, aprovechando el caudal del río como drenaje, con tambos de metal y diesel. Camino a la cima pasamos un campamento abandonado, otro campamento abandonado, vimos cazuelas viejas, botas, ropa, restos de comida procesada, como latas de atún y crema para café. En algún momento me quedé con Memo, que extendía su *boom* como rama. Le pregunté por qué eligió ser sonidista y no fotógrafo. «Con la imagen tú decides qué encuadrar, qué tan abierto o cerrado es tu plano, qué ver y qué no. Con el audio no, no tienes esa decisión. Tú abres tu micrófono y todo sucede, todo existe».

Me prestó los audífonos y prendió el *boom*: pájaros en primer plano, trinando, diversos; algún zumbido de abejas o avispas por ahí, algunas pisadas de personas que aún no se hacían presentes en el plano visual; a lo lejos, en otra lomita, el murmullo de Graciela rezando al monte, pidiéndole que por favor nos devuelva a los desaparecidos, a las personas que fueron asesinadas y calcinadas ahí. Y a la Virgen: Dios te salve, María, llena eres de gracia, líbranos de todo mal; más allá escuché el agua correr, y al fondo, el cotorreo de los policías que se quedaron haciendo un perímetro de

seguridad.

Podemos cerrar los ojos y no ver. Pero no existe un mecanismo fisiológico para cerrar los oídos y dejar de escuchar. «Todo sonido es lo invisible bajo forma de perforador de coberturas. (...) Inmaterial, franquea todas las barreras. El sonido ignora la piel, no sabe lo que es un límite: no es interno ni externo (...) Es el violador», escribió el escritor francés Pascal Quignard en *El odio a la música* (1996)[1].

Mientras todos los demás sentidos tienen momentos de descanso, el oído debe mantenerse alerta para garantizar nuestra supervivencia. Gracias al oído, aventuran los antropólogos físicos, es que la especie humana ha podido mantenerse alerta y viva sobre la Tierra y no ser devorada por animales prehistóricos. Por eso el oído no tiene párpados.

El oído nos posibilita una relación con el mundo, pero también nos ata a él. Como lo intuyó Memo esa mañana de verano bajo El Cielo, no hay marco o filtro o hermetismo ante lo sonoro. Ante el sonido, escribió Quignard, nuestro cuerpo no tiene piel.

Quizá por esa capacidad de informarnos sobre el mundo y vincularnos a él, la escucha es una de las herramientas básicas del oficio periodístico, junto con la observación y la duda. La escucha nos permite acceder a la voz de las personas y a través de ellas a su conocimiento, a sus experiencias, a las reflexiones sobre sus actos o el efecto de los actos de otros en sus vidas.

La escucha había pasado casi desapercibida en el oficio en México hasta hace un par de décadas, cuando la violencia de Estado y criminal se manifestó de manera brutal y se tradujo en cientos de miles de muertos, torturados, desaparecidos. Antes de esa violencia brutal, eran otras las cualidades celebradas en los rotativos y las redacciones: la verdad, la valentía, el acceso a los laberintos del poder. Antes de esa violencia brutal, los periodistas asumimos la escucha como algo casi automático: alguien habla y alguien oye. Pero nunca es así de simple. Incluso ahora, no es una obviedad decir que oír y escuchar no son lo mismo. El primero es un proceso

fisiológico, casi automático de captar sonidos y traducirlos en significados a través del cerebro; el segundo implica la disposición y conciencia de estar ahí, en el lugar desde el cual se enuncia una historia. Escuchar implica un deseo no solo de saber, sino de comprender. Y en una sociedad tan quebrada, tan lastimada, tan desigual, comprender requiere acercar posturas radicalmente opuestas, por ejemplo, querer entender, cuando alguien mata a tu hijo, ¿qué se ha muerto antes en esa persona? O querer entender ¿cómo es la vida del torturador que cada noche acude a la cárcel a torturar a un esposo?

Una noche de agosto de 2010, Daniel Amaya y Mayra Contreras se presentaron en la redacción del periódico donde yo trabajaba. Habían viajado desde la frontera norte de México durante toda la noche y la mitad del día, en un autobús barato, porque necesitaban ser escuchados: decir que no era verdad lo que salía en las noticias, que señalaban a sus familiares como narcos y descuartizadores de policías.

Esa noche era mi guardia y me tocó entrevistarlos. Tomé mi libreta y los encontré en un cubículo pequeño con paredes de cristal, expuestos a la vista de todos. Venían con las mamás de otros acusados, todas urgidas por hablar, se interrumpían con frases desesperadas, atropelladas. Unas hablaban de la tortura que sufrieron los muchachos; otras, de la impotencia por no saberse escuchadas por el gobierno. Recuerdo cuando una de las mamás se enteró en esa entrevista de que los policías habían violado a su hijo con un arma larga. Recuerdo su grito, su cuerpo derrumbarse en seco sobre la silla. Recuerdo su incredulidad ante tal nivel de daño. ¿No fue suficiente detenerlos y golpearlos? Me recuerdo inútil frente a ellas: mis manos eran insuficientes para contener las palabras que llenaban la sala, se me escurrían de entre los dedos, se caían al suelo, se estrellaban. Mis oídos chiquititos, saturados para escuchar el llanto, la humillación, la decepción.

La entrevista acabó casi tres horas después, me sentí exhausta. Era de noche y tenía que escribir una nota ese mismo día. No era el «trabajo» de

escribir. Era cómo acomodar en mi cuerpo todo eso que había escuchado y cómo traducirlo para los lectores. Cómo hacer que la vida de esas personas, pobres, insignificantes, lejanas, anónimas, les importara. Cuando hablamos de violencia y experiencia, escribió el antropólogo colombiano Alejandro Castillejo, además del discurso, hay una dimensión de conocimiento que se transmite a través del remanente de ese discurso, lo que pareciera no relevante. Se pregunta Castillejo: ¿qué hacemos con su palabra en esos momentos límites de la vida?; ¿qué hacemos con sus silencios, sobre todo cuando se nos confían en la intimidad de un encuentro? Transmitir el testimonio de los otros es un compromiso profundo.

Al paso de los días, Mayra, esposa de Rogelio, uno de los detenidos, pasaba sus noches revisando el Facebook del policía torturador que cada misma noche, a cientos de kilómetros de distancia de ella, acudía a la cárcel con tolete y pistola en mano. ¿Qué tuvo que vivir ese hombre uniformado para dañar a su esposo? ¿Cómo es el rostro del mal? Al paso de los años, los muchachos salieron libres. Le pedí una entrevista a Rogelio; me consideraba lista para escuchar el daño al que él y otros habían sido sometidos y leerlo como síntoma de algo mayor: como una prueba de algo mayor que hacía el Estado para legitimar el abuso de la fuerza. Pero Rogelio no pudo hablar. La tortura había logrado su cometido: anular la voz, la palabra. O yo no supe escuchar.

A veces la escucha implica apenas ayudar a que esa voz nazca. Como dice el filólogo y editor Rafael Mondragón, la escucha nos permite producir un lugar donde existe esa experiencia que pide a gritos ser amplificada. Es decir, la escucha genera las condiciones para que las personas puedan hablar, para que quieran o se ofrezcan a volver a esos lugares del dolor adonde fueron llevadas por la agresión, y para ese gesto se necesita silencio. El silencio no como una ausencia o indiferencia, sino más cercano a lo que dijo la compositora Pauline Oliveros: el silencio como la capacidad de vaciarnos para recibir. Es en ese silencio donde algo potente como una voz puede

nacer. Algo importante sucede cuando, en medio de una violencia que busca dejarnos sin palabras –fracturar la voz, arrancarla–, la escucha hace que esa voz nazca. Esa voz, esas palabras, esas metáforas que nos permiten condolernos, hacer colectivo el daño. Hacer que nos importen las vidas de los otros.

Si bien es cierto que en los últimos años los periodistas reconsideramos la escucha como una de las herramientas más importantes, es preciso problematizarla, tensarla para entender su potencia política. John Gibler, en su libro *Tzompaxtle. La fuga de un guerrillero*[2], complejiza el acto de escuchar. Gibler reflexiona sobre cómo las preguntas que nos ayudarían a escuchar la experiencia del otro (para colectivizar el dolor, para que sus vidas nos importen) podrían parecerse a las preguntas del torturador (¿a qué se dedicaban?, ¿qué les hicieron?): golpes que no aceptan titubeos, que demandan momentos precisos, recuerdos nítidos, respuestas infalibles. Preguntas que extirpan lo que queda para que después nosotros escribamos una exclusiva o nos jactemos de ofrecer una «escucha terapéutica». Es preciso mantenernos en guardia contra la arrogancia altruista.

|

Gracias a la escucha de los periodistas conocemos los latidos, ecos y resonancias del presente. Gracias a esa disposición (y podría agregar indignación, templanza, deseo) sabemos que 72 migrantes fueron asesinados en una bodega en medio de sembradíos de sorgo, porque no quisieron sumarse al crimen organizado. Sabemos que un papá bajó a su pequeña hija de la bicicleta y la subió a una combi para que no se mojara, a pocas cuadras de casa, y que en esa combi fue violada y asesinada. Sabemos que los desaparecidos a veces son personas esclavizadas en medio de la montaña, comiendo únicamente, a lo largo del día, durante meses y años, una taza de agua con harina y azúcar para mantenerlos apenas vivos, lo suficiente para

explotar su cuerpo en trabajo forzado. Si no hubiera alguien dispuesto a escuchar, incluso lo que rechazamos, no sabríamos que un soldado asume que morirá siendo violento porque fue en el Ejército donde aprendió a ser persona. Si no hubiera alguien dispuesto a escuchar, incluso lo silenciado, no sabríamos que la verdad histórica del gobierno sobre la desaparición de 43 estudiantes, en Ayotzinapa, en 2014, es en realidad la mentira histórica.

Leerlo afecta. Escucharlo afecta. Según estudios de la oficina de la ONG internacional Artículo 19 para México, la exposición constante al trauma genera daño en los periodistas, como ansiedad, estrés postraumático, insomnio, miedo, depresión, desesperanza.

La escucha daña. «Los periodistas mexicanos están heridos de escucha», escribió mi amiga, la antropóloga Rossana Reguillo, en su libro *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*[3]. Y agregó: «se agotan mis instrumentos de conocer y no hay escuchas».

|

¿Cómo no estar heridos de escucha?

Si Marcela Turati escuchó a una mujer que le reclamó haber llegado tarde a atestiguar el dolor, cuando fueron descubiertas decenas de fosas clandestinas en Tamaulipas: «Periodistas, ¿ya para qué vienen? Si decíamos que en esa carretera desaparecía gente pero nadie nos hacía caso. Parecía que hablábamos desde el fondo del mar».

Si Alejandra Guillén escuchó a un sobreviviente de un campo de desaparecidos contar, con la voz titubeante y entrecortada, cómo torturaban a los otros hombres que ahí estaban y cómo se sentía culpable por sobrevivir.

Si Paula Mónaco escuchó a los funcionarios que investigan las muertes de mujeres. «La mayoría de la escucha no fue preguntando a los policías y ministerios públicos, sino escuchándolos hacer, percibiendo sus emociones, platicando con ellos, pasar 60, 70 días dentro de la institución, para

comprender su trabajo. Sí, la escucha hiere, pero creo que en este caso pude experimentar que la escucha mueve, sacude, me hizo salir del mismo cuarto lleno de espejos».

Si yo escuché a Israel, un joven de 18 años que contó cómo pasó de ser ayudante en una carnicería a ser desaparecedor de cuerpos, cuando un líder narco vio potencial en su habilidad para realizar el desposte de vacas. Narra con detalle, pero sus palabras no me inquietan ni me conmueven, siento que no me afectan. Días después seguiré dándole vueltas a por qué sus palabras no tuvieron efecto en mí. «Fueron palabras sin alma», me digo en algún momento. A la fecha sigo pensando si eso fue consecuencia de bloquear la escucha o si a veces la palabra está vacía, no tiene capacidad de tocarnos.

O a Ulises, cuando investigamos con Pablo Ferri para el libro *La tropa*[4], y nos habló de un entrenamiento militar que consistía en ir a la selva durante dos semanas, convivir con una perra embarazada, asesinarla y comérsela cruda. El cuerpo siente las náuseas pero debe aguantarlas para cerrar el juicio, abrir el oído y sostener la conversación. Preguntar con asco, pero con curiosidad. ¿Y cuánto tiempo tardaron en matarla? ¿Y cómo lo hicieron si no tenían cuchillo? ¿Y qué hizo la perra, ladró, aulló, gruñó, se defendió? ¿Y qué hicieron ustedes, vomitaron, lloraron, se rieron? ¿Recuerda el sonido de las moscas sobre la sangre seca? ¿Qué siente ahora cuando escucha a un perro aullar? Preguntar para entender que ese entrenamiento no era tanto de sobrevivencia, sino de deshumanización.

O a Chaplin, el policía. En un café céntrico, rodeado de jardines y jacarandás en flor, un ex-policía federal me cuenta sobre su trabajo en un estado del sur del país. Me cuenta de los muchachos secuestradores que detuvo, que asesinó y que sepultó en una fosa clandestina. Me cuenta de su desconfianza con el sistema de justicia y yo pienso cómo eso justifica ante sí mismo el crimen que cometió. Me habla de esa frase de Nietzsche, me muestra la imagen guardada en su teléfono: «Quien con monstruos lucha cuide de convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un

abismo, también este mira dentro de ti».

O a Rodrigo, el perito, que para interpretar lo ocurrido en un campo de exterminio tenía que meterse en la cabeza de los malos y hacer el ejercicio de pensar como ellos. Pero que ese trabajo era mil veces preferible a meterse en la cabeza de las víctimas, porque ese dolor es insoportable. «Es más fácil ponerte en el lugar del mal que en el del dolor», me dijo. Quizá porque tenemos miedo. Miedo de estar en ese lugar de vulnerabilidad total, de sufrimiento, de horror.

La escucha es también una decisión política. Decidimos escuchar a quienes han perpetrado un daño, con curiosidad y crítica, no con la intención de hacer apología del horror, sino de obtener de ahí datos, relatos, experiencias que nos permitan entender las estructuras y causas de la violencia. Y escuchamos a quienes sufren esa violencia para entender los efectos del daño y trasladarlo y posibilitar que todos lo conozcamos y queramos comprometernos con que eso no vuelva a sucederle nunca más a nadie. «Narrar el horror y dotar al sinsentido de un mínimo de inteligibilidad» ha sido la tarea y el desafío de cronistas y periodistas en México, escribió Rossana Reguillo.

¿Cómo no estar heridos de escucha? Si conocí a Lourdes, que trabajaba en un puesto de comida en el sur de la Ciudad de México. La busqué porque ella había criado a su primera hija en condición de calle y yo escribía sobre las distintas condiciones en que las mujeres cuidan. En lo que parecía ser una entrevista normal, sobre precariedad de la vida, su llanto y su voz me fueron llevando a un laberinto oscuro, confuso, donde cada palabra daba una vuelta abrupta en la historia para terminar contando cómo ella misma, víctima de trata, había sido obligada por sus captores a enterrar el cuerpo de una compañera.

Si escuché a Araceli Rodríguez, que a su vez escuchó a un hombre contarle cómo torturó, asesinó y luego, en un páramo desolado, desapareció con sus compañeros el cuerpo de su hijo. «Un día fui a buscar un pedacito

suyo, no encontré nada, ni un pedacito de sus huesos. Ahora es un campo de aguacates, me traje unos para saber que al menos mi hijo allí está alimentando la vida. A veces quisiera comerme un pedacito de ese fruto». Escuchar a una mujer escuchar que el cuerpo de su hijo, amado, cuidado cada día, fue torturado y lastimado.

O a José, el poeta, contar en una entrevista que fue secuestrado en las montañas del sur de México, sus días en el cerro, amarrado, embozado, obligado a cavar su propia fosa. Hablamos de las noches y los días, de los pájaros que lo despertaban cada día y de su intento de distinguir cada trinar para mantener la cordura; de los disparos y gritos que escuchaba a la distancia. En algún momento de la entrevista hablamos sobre los narcos que lo secuestraron, jóvenes casi todos, algunos de cara conocida. Casi al final, él reflexiona sobre víctimas y victimarios: «Todos pertenecemos a la misma especie».

Como dice Svetlana Alexiévich, la periodista ganadora del Nobel que reivindicó con su trabajo el valor del testimonio: escuchar implica despegarnos por un momento del mundo del yo y entender al otro desde su propia perspectiva.

Así como el soldado aprendió a ser persona en los cuarteles, yo lo aprendí, lo aprendo en el periodismo. Un día que estuve de viaje de trabajo, lejos de casa, me di cuenta de que tengo disposición para escuchar el dolor de afuera, el silencio de sus muertos, el eco de sus fosas, pero no para escuchar a mis hijas, el dolor de Emilia que en ese entonces sufría una enfermedad en la piel y a quien el ardor la hacía llorar todo el tiempo. La bruja con la que iba a hacerme limpias me dijo que tenía mi chakra del corazón muy cerrado, como una forma de protegerme del dolor de las historias que escucho, pero tan cerrado que me impedía escuchar a Emilia, que vivía en su cuerpo herido. Me propuso una limpia para dejar ir el miedo y la tristeza que me provocaba la escucha en el oficio.

Un año más tarde soñé que herían a un policía con un balazo en la

cara, que le reventaba el cráneo y el policía empezaba a morir y su cuerpo ya no se movía ni se quejaba, pero su cerebro seguía vivo, palpitando entre los fragmentos del cráneo, su cerebro activo hablaba y balbuceaba cosas, y yo tenía su cuerpo enfrente y no lo quería escuchar, no quería escuchar esas palabras de muerto y me tapaba los oídos, y él me hablaba y balbuceaba y yo me tapaba los oídos porque no quería escuchar esas palabras de muerto.

Estar herida de escucha es como vivir en carne viva y todo arde, todo duele. (Ante el sonido, escribió Quignard, nuestro cuerpo no tiene piel). Hay miedo y se pierde la posibilidad de creer, de la promesa. Duelen el viento y la luz. Duelen las risas y caricias de las niñas, mis hijas, se sienten injustas e inmerecidas.

Recuerdo un 10 de mayo, cuando miles de mamás de desaparecidos caminaron por las calles de la Ciudad de México, como lo hacen cada año para politizar su dolor, el día en que un país entero festeja la maternidad divina, inmaculada, sacrificada. Ese día caminé en la marcha con libreta en mano, me acerqué a una mamá, anoté su nombre, el de su hijo, lugar, fecha de desaparición. Fui con otra y otra y otra y otra y mientras anotaba pensé en los pendientes domésticos, en el calor, en cualquier cosa, me distraje fácilmente. En algún momento me di cuenta de que no escuchaba con atención, de que parecía más una máquina grabadora que una periodista. Pensé que estaba saturada, que ya no me indignaba, ya no sentía dolor, ya no tenía sorpresa. Guardé la libreta y me replegué a una esquina, mirando la marcha desde lejos. Entendí que debía parar para recalibrar la escucha.

Aprendí a escuchar siendo escuchada. Poniendo atención en el efecto que mis palabras tenían en los otros. Sintiendo la incomodidad de las frases que me interpelaban, expandiéndome hacia el lugar sorpresivo y desconocido que abría una nueva pregunta. Desconociéndome en la imagen que mi interlocutor construía de mí. Descubriéndome en otros intersticios de esa misma imagen. Despertando agotada durante varios días después de atender una entrevista que implicaba hablar del dolor.

¿Qué significa parar para recalibrar la escucha? Parar no es del todo posible, nuestros oídos no tienen párpados. Pero quizá dejar de escuchar a soldados y acercarme a madres que cuentan cómo cuidan y han sido cuidadas y entender que entre esos relatos se filtran también otras formas de violencia, menos grotescas, pero cotidianas, que determinan la base en la que se sostiene un país; o acercar el oído a otras presencias, como las mujeres que fueron esclavizadas durante la Colonia hace 300 años en el mismo territorio donde hoy se encuentran fosas clandestinas y que intentan hablarnos desde las actas notariadas almacenadas en un archivo; o escuchar otra memoria del dolor, como las recetas favoritas de las personas desaparecidas.

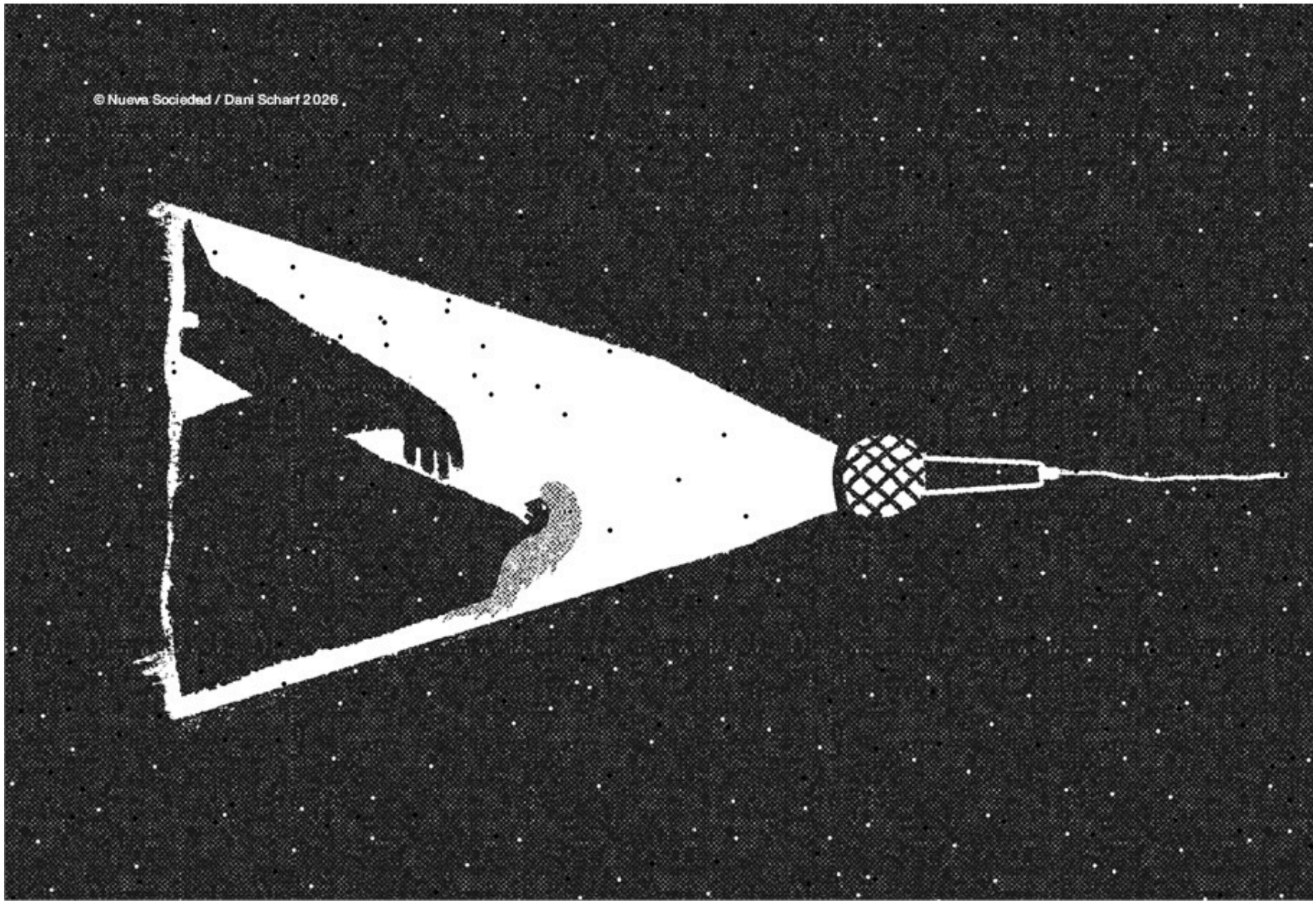
Es verdad que la escucha daña. Pero, como dice Roland Barthes, escuchar es reconocer el deseo del otro y ese deseo nos alumbra una manera distinta de pensar. Ese gesto, aparentemente minúsculo, nos regala a las personas involucradas la promesa de un lugar –temporal, pero continuo– donde vivir.

Daniela Rea:
La tropa. Eor qué mata un soldado

Nota de la autora:

Palabras claves:

1. Pascal Quignard: *El odio a la músiLa. Diez pequeños tratados*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998, p. 60.
2. Ciudad de México, Tusquets, 2014.
3. Barcelona, NED Ediciones, 2021.
4. Ciudad de México, Aguilar, 2019.


© Nueva Sociedad / Dani Scharf 2026

Summaries

The *Matrix* metaphor of the red pill, appropriated by the manosphere and Red Pill ideology, can be reinterpreted through the lens of Brazilian Black feminism and the wisdom of Candomblé. The character of the Oracle is placed in dialogue with the figure of the *mãe de santo*, while the concept of *cyphermasculinism* and Oxum's mirror shed light on masculinist resentment and the path to genuine self-knowledge.

Keywords: Black feminism, Incel, Manosphere, Red Pill.

How did anarchism, socialism, and communism evolve from marginal ideas into the leading ideologies of the working class in the early 20th century? Their militants did more than wage a battle of ideas: they created their own press, developed a distinctive visual language and enduring symbols, and forged a shared repertoire of revolutionary songs. Tracing this militant culture allows us to situate today's political struggles within a history that has too often been forgotten.

Keywords: Identity, Left-Wing Movements, Rituals, Social Redemption, Socialism.

Artificial intelligence (**AI**) poses a challenge to socialist thought, which has often treated technology as a neutral instrument that merely needs to be redirected toward better ends. But **AI** is not a blank slate onto which values can be projected; it generates values from within. It is not simply an object to be governed, but a site of collective experimentation, where new forms of life are tested, inhabited, and continually remade.

Keywords: Artificial Intelligence (AI), Experimentation, Socialism, Technological

Neutrality.

Left-wing municipalism has deep historical roots and today stands as a bastion of democratic resistance against the advance of reactionary forces. Progressive cities serve as laboratories of innovation in social rights, ecological policy, and participatory democracy. Reclaiming this tradition is essential in the face of the multiple crises confronting us today.

Keywords: Cities, Democracy, Left, Municipalism, Social Transformation.

Historically, environmental concerns remained on the margins of left-wing politics, as the capital-labor conflict took precedence over the capital-nature conflict. Today, that divide is no longer tenable: class struggles can no longer be separated from ecological struggles. Meeting this challenge requires reclaiming the ecosocialist traditions of the Global North while engaging with the new conceptual frameworks emerging from Latin America.

Keywords: Ecological Crisis, Ecosocialism, Post-Development, Latin America.

The global cost-of-living crisis–driven by inflation, trade wars, and climate breakdown–has fueled the rise of the far right. Neoliberalism, incapable of safeguarding democracy, shares with fascism a common Social Darwinist foundation. In response, this essay advocates an economy grounded in affordability, decent work, and international peace.

Keywords: Affordability, Democracy, Economy, Fascism, Neoliberalism.

With the twin imperatives of stopping the far right and decarbonizing the planet, ecosocialism

confronts both political and programmatic challenges. In response, the author advocates an ecological politics rooted in the left that promotes abundance within planetary boundaries, supported by the ongoing electro-renewable revolution.

Keywords: Abundance, Climate Crisis, Collapse, Degrowth, Ecosocialism.

Keywords: Imperialism, Modernity, Pankaj Mishra, India, the West.

The ear has no eyelids: we can close our eyes, but we cannot stop hearing. Perhaps that is why listening is one of journalism's most essential tools–and, in a country like Mexico, fractured by violence, also one of its most painful. Listening can bring us into close contact both with those who suffer horror and with those who perpetrate it, in search of the facts and stories that help us make sense of it. But listening also leaves its wounds, and at times it demands that we stop, lest we lose the capacity to keep listening. How should we listen? How do we process pain? Is it possible to strike a balance in listening? And, ultimately, what do we do with what we hear?

Keywords: Journalism, Listening, Testimony, Trauma, Violence.

Las ilustraciones de tapa e interior de este número son obra de Dani Scharf (Montevideo, 1980), ilustrador, autor y artista visual. Su trabajo se exhibió en América, Europa y Asia. *Lürzer'Q ArLhive* lo destacó tres veces entre los 200 mejores ilustradores del mundo. Obtuvo reconocimientos en la Feria del Libro Infantil de Bolonia, en la Feria Internacional del Libro Infantil de Shanghái y en el Premio de Literatura Infantil Chen Bochui.
Sitio web: danischarf.com

Conseguir la revista

Suscripciones	Anual	Bienal
América Latina	US$ 75	US$ 142
Resto del mundo	US$ 120	US$ 228
Argentina	$ 36.000	$ 72.000

VENTAS Y CONSULTAS

NÚMEROS RECIENTES

PRÓXIMO NÚMERO

SITIO WEB

NEWSLETTER

Índice de contenido

Este número
Djamila Ribeiro. «Conócete a ti mismo». Una lectura de la machosfera desde el feminismo negro
Horacio Tarcus. Imaginarios de redención social. Formación, auge y declive de una cultura militante
Evgeny Morozov. El socialismo después de la IA
Ricard Gomà. Alegato por un municipalismo transformador
Maristella Svampa. Izquierdas y ecologismo. Una relación cada vez más necesaria
Isabella Weber. Pensar una economía antifascista
Emilio Santiago Muiño. ¿Abundancia o decrecimiento? Los caminos del ecosocialismo
Mariano Schuster. El autoengaño de Occidente. Entrevista a Pankaj Mishra
Daniela Rea. Escuchar, narrar, absorber el horror
Summaries